MÜNCHENER
THEOLOGISCHE ZEITSCHRIFT

6. Jahrgang 1955 Nummer 3

# Der Bischofseid gegenüber dem Staate

*Von Philipp Hofmeister, München-Neresheim*

Jeder Bischof ist verpflichtet, vor seiner Weihe dem hl. Apostel Petrus, der hl. römischen Kirche, dem jeweils regierenden Papste und allen seinen Nachfolgern einen Treueid zu leisten. Ein solcher Brauch ist schon in alter Zeit bezeugt, denn die dem Papste unmittelbar unterstehenden Bischöfe leisteten bei ihrer Weihe durch den Papst mit dem Glaubensbekenntnis auch einen Obödienzeid. Nach dem Vorgang des hl. Bonifatius, der am 30. November 722 in die Hände des hl. Gregor's II. einen Treu- und Gehorsamseid ablegte, taten dies in einzelnen Fällen auch die Metropoliten, die ja seit dem 9. Jahrhundert das Pallium von Rom erbitten mußten. Die Suffragane leisteten ursprünglich nur den sie weihenden Metropoliten einen Eid, erst seit dem 13. Jahrhundert verlangten diese auch von ihnen einen Treueid gegenüber dem Papste.

Bei uns in Deutschland ist seit dem Konkordate zwischen dem Hl. Stuhle und dem Deutschen Reiche vom 20. Juli 1933 Art. 16 auch ein Eid an den Staat vorgeschrieben. Dieser lautet: „Vor Gott und auf die heiligen Evangelien schwöre und verspreche ich, so wie es einem Bischof geziemt, dem Deutschen Reich und dem Lande . . . Treue. Ich schwöre und verspreche, die verfassungsmäßig gebildete Regierung zu achten und von meinem Klerus achten zu lassen. In der pflichtmäßigen Sorge um das Wohl und das Interesse des deutschen Staatswesens werde ich in Ausübung des mir übertragenen geistlichen Amtes jeden Schaden zu verhüten trachten, der es bedrohen könnte." Dieser Eid ist insofern eine Neuerung, als die Konkordate mit Bayern, Preußen und Baden aus den Jahren 1924, 1929 und 1932 keine solche Eide vorsehen. Unter diesen Umständen dürfte eine Abhandlung über den Bischofseid gegenüber dem Staate von allgemeinem Interesse sein.

## *1) Ursprung und Geschichte des Bischofseides bis zur französischen Revolution.*

Der spezielle Bischofseid an den jeweiligen Landesherrn geht in seinem Kern auf das Ende des 7. Jahrhunderts, vielleicht schon in die Zeiten Gregor's d. G. zurück. Im ältesten Formular eines Bischofseides gegenüber dem Papste, der über den Reliquien des hl. Apostels Petrus abgelegt wurde, findet sich das Versprechen, daß der Bischof, sobald er erfährt, daß etwas „contra rempublicam vel piissimum principem nostrum" unternommen werden soll, soweit es möglich ist, solchen Bestrebungen entgegentreten, diese dem Papste mitteilen und tun wird, was in seinen Kräften steht. Wenn dieses Eidesformular

am Schluß für die Übertretung eine Selbstverwünschung enthält, nämlich als „reus inveniar in aeterno iudicio et ultionem Annaniae et Saphire incurram", so bezieht sich diese offensichtlich nicht bloß auf das Versprechen gegenüber dem Papste, sondern auch auf das gegenüber dem Staate und dem Landesherrn. In den eben angegebenen Zeiten war unter letzterem wohl der Kaiser in Byzanz gemeint, denn als Geburtsstunde des Kirchenstaates kann erst das Jahr 756 gelten. Ein zweites, im selben ältesten päpstlichen Kanzleibuch, dem sog. Liber diurnus, enthaltenes Eidesformular ist für die langobardischen Bischöfe bestimmt. Auch hier findet sich, wenn auch in allgemeiner Form, eine ähnliche Stelle; die Bischöfe verpflichten sich hier nämlich, mit allen ihnen zur Verfügung stehenden Mitteln für den Frieden, den Gott liebt, „inter rempublicam et nos, hoc est gentem Langobardorum" einzutreten.[1]) Gewiß, beide Eide wurden nicht in die Hände der Fürsten abgelegt, aber es ist doch beachtenswert, daß Eide an den Papst auch ein Versprechen enthalten, das sich auf das Verhältnis des Bischofs zum Staate bezieht.

Die ersten Bischofseide unmittelbar an eine weltliche Regierung finden wir fern von Rom. Sie gehen auf das Karolingerreich zurück. Entsprechend römischem, langobardischem und westgotischem Brauche leistete das Volk den Merowingern auch manche Eide. Seit dem 6. Jahrhundert sind diese Untertaneneide festes Herkommen, besonders beim Regierungsantritt eines Herrschers. Aber unter den letzten Merowingern scheint die allgemeine Huldigung außer Gebrauch gekommen zu sein. Ein Eidesformular aus dieser Zeit ist nicht erhalten, es lautete aber wohl „fidelitatem et leudesamio", d. h. Treue und Mannschaft (hominium).[2]) Neu belebt wurde der Untertaneneid unter Karl d. G. (768—814). Dieser erließ 789 ein Edikt, nach dem das ganze Volk, d. h. alle eideswürdigen Personen, folgenden Treueid leisten mußten: „sic promitto ego ille partibus domini mei Caroli regis et filiorum eius, quia fidelis sum et ero diebus vitae meae sine fraude et malo ingenio."[3]) Nachdem Karl die Kaiserkrone erhalten hatte, suchte er 802 das Volk durch einen neuen Treueid an seine Person zu binden. Von der großen geistlichen Synode der Bischöfe, Priester, Diakone, Mönche und Kanoniker, die Karl in diesem Jahre in Aachen abhalten ließ, ist berichtet, daß ihm „omnes generaliter fidelitatem jurarent, monachi, canonici ita et fecerunt." Der Eid von 802 ist uns in zwei Formularen überliefert, von denen wohl das eine der Entwurf für das andere ist. In beiden Eiden findet sich die Wendung „sicut per drictum debet esse homo domino suo"; aus dieser sieht man deutlich, daß die Form unserer Untertaneneide nicht römischem Brauche entlehnt ist, sondern dem Diensteide nachgebildet ist, den bei den Franken die Gefolgsleute und Beamten, später die Vasallen zu schwören pflegten. In beiden Formularen findet sich auch die für die germanischen Eide so charakteristischen einschränkenden Bestimmungen „in quantum mihi Deus intellectum dederit" und „in quantum ego scio et intelligo". Nach beiden Formularen wurde der Eid auf die Reliquien abgelegt.[4]) Einen solch allgemeinen Eid hat wohl auch das Konzil von Tours 813 c. 1 im Auge, wo alle Teilnehmer ermahnt wurden, daß sie dem Kaiser

---

[1]) Liber diurnus Romanorum Pontificum, ed. Th. E. ab Sickel, Vindobonae 1889 p. 79ss. u. 75s.
[2]) Mommsen, Th., Römisches Staatsrecht, [3]Basel. 1952, II, 792.
Brunner, H., Deutsche Rechtsgeschichte, [2]Leipzig 1906ff. II 74f., 77, 79.
[3]) M. G. Cap. I 63.
[4]) M. G. Cap. I 101s. Brunner II 79. Mitteis, H., Lehnrecht und Staatsgewalt, Weimar 1933, 55 (56) A. 137.

„obedientes“ sind und „fidem, quam ei promissam habent inviolabiliter conservare studeant“. Nach dem Ableben seiner Söhne Pippin und Karl ließ nämlich der Kaiser 812 oder 813 alle Untertanen von neuem schwören.[5])

Außer dieser für alle Untertanen geltenden Eidespflicht bestand aber damals noch eine besondere Pflicht zur Leistung eines Treueides für jene, die sich des besonderen Königsschutzes erfreuten; für dessen Erteilung sah das fränkische Volksrecht eine rechtsförmliche Handlung, Kommendation genannt, vor. Diese bestand im sog. Handgang, d. h. der Mann legte seine gefalteten Hände in die Hände des Herrn, der diese mit seinen eigenen umschloß; man sprach da von „manibus“ oder „in manus se commendare“. Bis vor kurzem glaubte man, es sei dies ein speziell germanischer Ritus gewesen, allein neuere Forschungen haben doch gezeigt, daß dieser Ritus auch in außerfränkischen Kulturkreisen, selbst schon im Altertum, in Gebrauch war. Der besondere Königsschutz wurde auch der Kirche, den Diözesen und Klöstern zuteil, die ja vielfach aus dem Krongut gestiftet oder dem König übereignet waren, um der Kirche die rechtliche Stellung des Königsgutes zu verschaffen. Bei den Schenkungen aus Krongut ist freilich zu berücksichtigen, daß durch diese Schenkungen germanisch-rechtlichem Begriffe zufolge nur ein beschränktes Eigentum übertragen wurde. Jede Veräußerung ohne Zustimmung des Schenkgebers war unzulässig, und beim Tode des Königs fiel die Schenkung heim, konnte aber von neuem vergeben werden. Das Recht des Beneficiumsinhabers war an die Bedingung der Treue gegen den Leiheherrn geknüpft. Wegen Verletzung der Treuepflicht bei Mißwirtschaft des Besitzers und bei Verschlechterung des Leihegutes konnte dieses entzogen werden. Der Inhaber des Leihegutes hatte aber den Früchtegenuß des Königsgutes, den höheren Sonderfrieden, die Immunität und das sog. ius reclamandi, d. h. das Recht, seine Sachen vor das Königsgericht zu bringen. Aus älterer Zeit ist zwar kein Beispiel erhalten, daß sich ein Bischof kommendiert hätte, denn dadurch wäre die bischöfliche Gewalt geschwächt worden, allein dies schließt die Leistung des Treueides durch den Bischof nicht aus. Durch das Capitulum missorum 805 c. 9 beseitigte Karl alle Treueide außer jenem ihm und dem „Senior“, d. h. dem Lehensherrn gegenüber.[6]) Von dieser Maßnahme wurden also die speziellen Bischofseide nicht berührt.

Unter Karl dem Kahlen († 877) mehrten sich wieder die Untertaneneide. Solche sind uns berichtet aus den Jahren 854, 858, 872. Der erste lautete: „fidelis ero secundum meum savirum, sicut Francus homo per rectum esse debet regi suo“; im zweiten, dem sog. Eid vom Kiersy, heißt es: „quantum sciero et potuero . . . et consilio et auxilio . . . fidelis vobis adiutor ero, ut illam potestatem, quam in regio nomine et in regno vobis Deus concessit . . . tenere et gubernare possitis;“ der dritte, der Eid zu Gondreville hat folgenden Wortlaut: „Quantum sciero et potuero adiuvante Domino consilio et auxilio secundum meum ministerium fidelis vobis adiutor ero, ut regnum quod vobis Deus donavit vel donaverit ad ipsius voluntatem et sanctae ecclesiae ac debitum regium honorem vestrum et vestram fideliumque vestrorum salvationem habere et obtinere et continere possitis.“[7]) Das ist der Bischofseid von 872, der inhaltlich von dem beträchtlich kürzeren Formular für die Laien und dem ziemlich längeren für alle Gläubigen abwich.

---

[5]) Mansi, J. D., Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio, Florentiae 1739ss. 14, 83.
[6]) Mitteis 31f., 47. Brunner II 67.
[7]) M. G. Cap. II, 278, 296, 342. M. G. LL I 518.

Im 9. Jahrhundert ergingen zwar mehrere Verbote an die Priester, Eide zu leisten, z. B. ein Capitulare von 814 c. 19, c. 38 der Synode von Meaux 845 und c. 2 des Konzils von Tribur 895 c. 2.[8]) Allein diese Verbote trafen offensichtlich die amtlichen Eide nicht, aber die Bischöfe konnten doch auf diese Verbote hinweisen. Jetzt scheint sich auch der sog. Handgang bei den speziellen Bischofseiden eingenistet zu haben. Wir haben hiefür freilich nur einen indirekten Beweis. In einem 858 an den Bischof von Kiersy von den Erzbischöfen von Reims und Rouen und ihren Suffraganen gerichteten, von Hinkmar von Reims[9]) verfaßten Briefe machten diese geltend, daß sie als geweihte Bischöfe nicht „sicut homines saeculares in vassialitico debeamus nos cuilibet commendare aut iurationis sacramentum debeamus quoquomodo debeamus". Sie wiesen darauf hin, daß ihnen durch das Evangelium, die apostolischen Traditionen und die kanonischen Vorschriften die Eidesleistung verboten sei und erklärten, ihre Hände seien mit heiligem Chrisam gesalbt; sie sagten ferner, es sei verabscheuungswürdig, daß ein Bischof nach seiner Konsekration „saeculare tangat ullo modo sacramentum".[10]) Allein dieser Versuch, den bischöflichen Eid abzuschütteln, ist nicht gelungen. Im Gegenteil, nachdem Karl der Kahle im Jahre 875 in Rom die Kaiserkrone erhalten hatte, forderte er von den fränkischen Prälaten einen Eid, dessen Wortlaut uns ebenfalls erhalten ist. Es ist dies der sog. Eid von Ponthion, in dem die Bischöfe dem Kaiser Treue und Gehorsam schwören mußten. Dieser Eid verpflichtete ferner die Bischöfe, soweit es möglich war, dem Kaiser zu helfen, „secundum meum ministerium in omnibus fraude et malo ingenio et absque ulla dolositate et seductione seu deceptione et absque respectu alicuius personae" und selbst oder durch Mittelspersonen nichts gegen die Ehre des Kaisers, die Ruhe der Kirche und des Reiches zu unternehmen, noch irgend welches Ärgernis zu erregen, das dem Wohle des Reiches schaden könnte. Die Leistung dieses Eides, für den als Vorbild der Eid aller Gläubigen im Jahre 872 sowie der Huldigungseid des norditalienischen Adels zu Pavia im Februar 876 gedient hatte, mußte, darüber kann kein Zweifel sein, die Bischöfe in Harnisch versetzen. Wir dürfen uns deshalb nicht wundern, daß diese, unter ihnen vor allem der die Interessen der Kirche so gewandt vertretende, wenn auch etwas selbstherrliche Benediktiner von St. Denis, Hinkmar von Reims, den Eid scharf kritisierten. Zur Entschuldigung für den Kaiser kann freilich geltend gemacht werden, daß damals auch der Kaiser den Bischöfen einen Eid leistete, daß er sie „secundum suum ordinem et personam" ehren und einem jeden „absque ullo dolo ac damnatione vel deceptione ... competentem legem ac iustitiam" zuteil werden lasse." Als die Bischöfe wieder in die Lage versetzt waren, ihrem Herrscher einen Eid leisten zu müssen, boten sie bei den Verhandlungen zu Compiègne im November 877 einen solchen Ludwig dem Stammler an, freilich erst nachdem dieser die Erklärung seines Vaters bestätigt hatte, wonach die einzelnen Kirchen vor jeder königlichen Willkür und Antastung ihres Besitzstandes gesichert sein sollten; Ludwig verpflichtete sich dazu „sicut rex in suo regno unicuique episcopo et ecclesiae sibi commissae debitor est". Die Bischöfe versprachen dem König

[8]) Mansi 13, 1093; 14, 827; 18, 143. C. 4, C. 2 q. 5.
[9]) Weinzierl, K., Erzbischof Hinkmar von Reims als Verfechter des geltenden Rechts in Episcopus, Festschrift für Kardinal Michael Faulhaber, Regensburg 1949, 136ff.
[10]) M. G. Cap. II 439.
[11]) M. G. Cap. II 100, 348.

Treue „secundum meum scire et posse et meum ministerium et auxilio et consilio", Treue und Hilfe „sicut episcopus recte seniori suo debitor est, in mea fide et in meo sacerdotio".[12]) Die Begrenzung der Treue durch das geistliche Amt fällt ohne weiteres auf. Auch sind die die Bischöfe diffamierenden Bemerkungen über illoyale Gesinnung weggelassen. Mitteis meint, der Formel „sicut episcopus" etc. sei zu entnehmen, daß der Eid nur schriftlich („manu propria iurare"), also nicht mündlich unter Handgang geleistet werden sollte.[13]) Sicher ist, der Bischofseid blieb und ebenso bei Besetzung der Bistümer die Zeremonie des Handgangs.

Wie die Besetzung eines Bistums vor sich ging, sehen wir deutlich aus den Vorgängen in Bremen nach dem Tode des heiligen Bischofs Ansgar im Jahre 865. Die Vita des hl. Rimbert, seines Nachfolgers, berichtet nämlich, dieser sei von Klerus und Volk gewählt worden, Bischof Dietrich von Minden und Abt Adalger von Neukorvey seien dann zu Ludwig dem Deutschen gegangen und von diesem sei dem Erwählten „cum pontificalis baculi iuxta morem commendatione" das Bistum verliehen worden.[14]) Es darf als sicher gelten, daß in allen Fällen mit der Kommendation durch Handgang auch ein Eid gegenüber dem Kaiser geleistet wurde und zwar teils vor, teils nach der Übergabe des Stabes.[15]) Die Übertragung des Bischofsamtes durch das Symbol des Stabes berichtet auch Bruno in der Vita des hl. Adalbert, als dieser zum Bischof von Prag gewählt worden war; hier nahm sie Otto II. 983 in Italien vor.[16]) Bald hernach wurde nicht bloß der Stab, sondern auch der bischöfliche Ring an den Königshof gebracht und bei der Investitur dem neuen Bischof übergeben, eine Sitte, die bereits für die Jahre 1044 und 1066 bestätigt ist. Den Treueid leisteten natürlich auch alle von den Herrschern an ihren Hof zur Dienstleistung gezogenen Kleriker. Von Wenilo, dem späteren Erzbischof von Sens, der 859 Karl den Kahlen zum König gesalbt hatte, heißt es, daß er vor Antritt seines Dienstes am Hofe „more liberi clerici se mihi commendaverat ac fidelitatem sacramento promiserat".[17])

Gegen die Verleihung des Bischofsamtes durch die weltliche Gewalt erhoben sich im 11. Jahrhundert nicht unbeträchtliche Widerstände. Die kirchliche Reformpartei erklärte diesen Brauch und damit auch die Eidesleistung an den Herrscher als einen Mißbrauch, der beseitigt werden müßte. Den Kampf eröffnete offensichtlich der rigorose Reformer Abt Halinard von S. Benigne in Dijon, erwählter Erzbischof von Lyon, der 1046 aus evangelisch-kanonischen Gründen den Treueid verweigerte und dadurch großes Aufsehen in den Kreisen des Reichsepiskopats erregte. Im Interesse des Friedens verzichtete Heinrich III. auf den Eid, obwohl er sonst vom Investiturrecht unumschränkten Gebrauch machte.[18]) Auf Veranlassung des Clunyazensermönches Gregor's VII. erklärten dann eine ganze Reihe von Synoden die königliche Investitur für unerlaubt. Die Synode von Rom 1075 bestimmte, ein Bischof oder Abt, der sein Amt aus der Hand der weltlichen Gewalt annehme, „nullatenus inter

---

[12]) M. G. SS I 505. Weinzierl 140. M. G. Cap. II 365.
[13]) Mitteis b/A. 152.
[14]) Vita S. Rimberti c. II, M. G. SS. II 770.
[15]) Hauck, A., Kirchengeschichte Deutschlands $^{3u.4}$Leipzig 1904ff. III 54 A. 4.
[16]) M. G. SS. IV 598.
[17]) M. G. SS. IX 224 Migne, J. P. Patrologia latina, Parisiis 1844 ss. 163, 106. Hefele, C. J. von, Konziliengeschichte, $^{2}$Freiburg i. Br. 1873ff. IV, 875.
[18]) Michel, A., Die Sentenzen des Kardinals Humbert, das erste Rechtsbuch der päpstlichen Reform, Leipzig 1943, 74.

episcopos vel abbates habeatur". Dem etwa so Bestellten wurde die Gnade des hl. Petrus entzogen und der „introitus ecclesiae" versperrt. Dieselbe Strafe traf die Herrscher, die eine solche Handlung vollzogen. Die Synode von Rom 1078 c. 2 verschärfte die Strafe, indem sie über die Übeltäter den Kirchenbann aussprach.[19]) Dieser Synode reihten sich die von Poitiers 1078 c. 1, Rom 1080 cc. 1, 2, Benevent 1087, Melfi 1089 c. 8, Piacenza 1095, Clermont 1095 cc. 15 bis 17, Rouen 1096, Nîmes 1096 c. 8, Bari 1097, Rom 1099 c. 17, Poitiers 1100 c. 3, Troyes 1101 c. 1, Chalons 1107 sowie der Brief Paschalis' II. vom 12. Dezember 1102 an Anselm von Canterbury an.[20]) Aus den Beschlüssen dieser Synoden, durch die die Laieninvestitur ganz und dadurch auch der Treueid samt dem Handgang verboten wurde, heben wir noch besonders hervor die Bestimmung des c. 17 der unter dem Vorsitz Urban's II. abgehaltenen Synode von Clermont, kein Bischof oder Priester solle dem König oder irgend einem Laien „in manibus ligium fidelitatem faciat". Besonders erwähnenswert ist auch die des Konzils von Rouen 1096 c. 8, in der es heißt, kein Priester solle ein „homo laici" werden, „quia indignum est, ut manus Deo consecratae et per sacram unctionem sanctificatae mittantur inter manus non consecratas"; die Synode fügte aber bei, wenn ein Priester ein Lehen habe, das nicht der Kirche gehöre, „talem faciat ei fidelitatem quod securus sit". Wir sehen deutlich, die Leistung des Treueides samt dem Handgang wurde von der kirchlichen Reformpartei abgelehnt, soweit kirchliche Lehen in Frage kamen, nicht aber bezüglich anderer Lehen. So beanstandete Urban II. auch nicht 1097 die weltliche Investitur des Anselm von Buis, Erzbischofs von Mailand, durch die Markgräfin Mathilde von Tuszien mit der „virga pastoralis".[21]) Bald nachher freilich scheint auch in solchen Fällen die Eidesleistung verboten worden zu sein. Die Fastensynode in Rom 1102 entschied, „ne quis omnino clericus hominium faciat clerico" und ein Brief Paschalis II. an Anselm von Canterbury aus demselben Jahre sowie die Konzilien von Poitiers 1100 c. 3 und Toulouse 1119 c. 6 sprechen sich in derselben Richtung aus.[22])

Wie zu erwarten war, stieß die Durchführung dieser Bestimmungen auf Widerstand von seiten der weltlichen Gewalt, und nun sah sich die Kirche bisweilen doch genötigt, etwas einzulenken. In einem Erlaß Paschalis II. 1105 an Erzbischof Ruthard von Mainz verbot der Papst erneut die Laieninvestitur mit Ring und Stab, fügte aber bei: „habeant reges, quod regum est", ein Ausdruck, der keineswegs die Verleihung der Temporalien ausschloß, wohl aber das Verbot des Lehens- und Treueides stillschweigend voraussetzte. Bei der Wahl Heinrich's V. am Ende des Jahres 1105 wurde dann zu Guastalla in Italien zwischen den kirchlichen und weltlichen Oberen wegen der Eidesleistung verhandelt, allein das Ergebnis dieser Beratungen wissen wir nicht. Vielleicht hat der Papst den Lehenseid, aber nicht den Treueid gestattet? Heinrich V. wollte nun die Investitur auf die Temporalien beschränken und dieselbe erst nach der Weihe vornehmen, allein der Papst verwarf jetzt die Investitur ganz, die Zustimmung des Königs vor der Wahl und auch den Lehenseid.[23]) Der französische König hatte etwas mehr Aussicht, sein Ziel zu erreichen, denn für ihn

---

[19]) PL 149, 468. Mansi 20, 509. C. 13, C. 16 q. 7.
[20]) Mansi 20, 498, 531, 640, 723, 807, 817, 925, 936, 949, 964, 1123, 1223. Mitteis 493 A. 120. PL 163, 107. C. 12, C. 16, q. 7.
[21]) Scharnagl, A., Der Begriff der Investitur, Stuttgart 1908, 62.
[22]) Mansi 20, 1019, 1021, 1123; 21, 227.
[23]) Scharnagl 67ff.

traten auch die Bischöfe ein. In einem Schreiben Ivos von Chartres von 1108 an Paschalis II. wurde erklärt, der Eindringling in das Erzbistum Reims sei nicht durch den französischen König vertrieben worden; aber der neue Erzbischof Radulfus (1106—1224) mußte sich doch entschließen, dem König „per manum et sacramentum" Treue zu versprechen, wie dies früher alle Erzbischöfe von Reims und alle Bischöfe des Reiches getan hatten. Ivo bittet dann den Papst, dies zuzulassen mit der Begründung, „quia ubi populorum strages jacent, detrahendum est aliquid canonum severitati, ut maioribus morbis sanandis charitas sincera subveniat".[24]) Diese Bitte bezieht sich offenkundig nicht bloß auf den Treueid, sondern auch auf die Kommendation. Ob der Papst die Bitte gewährte, ist nicht sicher. Sicher aber ist, daß er, der früher jede Laieninvestitur verurteilt hatte, durch die Verhältnisse gezwungen im April 1111 König Heinrich V. das Privileg verlieh, die rechtmäßig und ohne Simonie gewählten Bischöfe mit Ring und Stab zu investieren, was er nachher noch feierlich durch die Bulle „Regnum vestrum" bestätigte mit der Begründung, daß dies auch frühere Päpste den deutschen Königen gestattet hätten.[25]) Die Laterankonzilien von 1112 und 1116 lehnten aber dieses Privileg als erzwungen ab. Calixt II. schloß dann mit dem Kaiser 1122 das sog. Wormser Konkordat ab, nach dem dieser auf jede Investitur mit Ring und Stab verzichtete und in allen Kathedralen freie Wahl und Weihe der Bischöfe gestattete; auf der anderen Seite aber erlaubte der Papst, daß der Erwählte in Deutschland vor und in Burgund und Italien nach der Konsekration die Regalien unter Übergabe des Szepters ohne Huldigungsabgabe vom König empfangen und „que ex his iure tibi decet, faciat", d. h. doch wohl nichts anderes, als daß er dann Treueid und Handgang leisten könne. Es wird freilich berichtet, Lothar II. habe bei seiner Wahl 1125 von den Prälaten nur einen Treueid, nicht aber einen Lehenseid gefordert, allein diese Nachricht ist unwahr und später machte er von diesen Rechten ausgiebigen Gebrauch und ging sogar zweimal über das Wormser Konkordat hinaus. Richtig dagegen ist, daß der sonst kirchlich gesinnte Lothar II. bei schon geweihten Bischöfen auf den Handgang verzichtete.[26]) Die Leistung des Treueids gestattete dann Bonifaz VIII. 1297 ausdrücklich dem König Jakob von Aragon wegen der Investituren in Sardinien und Korsika unter Berücksichtigung der alten und vernünftigen Gewohnheit an jenen Kirchen, deren Prälaten schon früher die „sacramenta fidelitatis seu assecurationis" geleistet hatten.[27])

Das erwähnte Wormser Konkordat hatte jedoch keinen dauernden Bestand. Auf der einen Seite verweigerte Erzbischof Konrad I. von Salzburg den Kaisern Lothar II. und Konrad III. das Homagium mit der Begründung, er würde es als Sakrileg ansehen, wenn er die durch den heiligen Chrisam geweihten Hände in blutbesudelte legen müßte. Auf der anderen Seite bestieg in Friedrich I. Barbarossa ein Herrscher den deutschen Thron, den das Bedürfnis nach gefügigen Bischöfen schon früh leicht das Wormser Konkordat übersehen

---

[24]) PL 162, 196s.

[25]) Mercati, A., Raccolta di Concordati su materie ecclesiastiche tra la Santa Sede e le autorita civili, Vatikan 1954, I 14, 16.

[26]) Mercati 18s. Scharnagl 130. Hefele V 388. Mitteis, H., Der Staat des hohen Mittelalters Weimar 1944, 284. Über das Szepter: Schramm, P. E., Herrschaftszeichen und Staatssymbolik I, Stuttgart 1954, 262ff., 281ff., 370ff. Focke, Fr., Szepter und Krummstab, eine symbolgeschichtliche Untersuchung, Festgabe Alois Fuchs, Paderborn 1950, 337ff.

[27]) Mercati I 117.

ließ. In dem von Friedrich auf den Ronkalischen Feldern 1158 herausgegebenen Gesetzbuch hieß es, daß die Bischöfe und Laien alle Regalien, die sie besäßen, herausgeben müßten; vom Herrscher hing es dann ab, ob er sie den einzelnen gegen Leistung des Lehnseides zurückgeben wolle.[28]) Hierauf sandte der sonst so milde und friedliebende Hadrian IV. eine Gesandtschaft von 4 Kardinälen nach Bologna, um Friedrich zu sagen, die Bischöfe Italiens sollten in Zukunft keinen Lehnseid, sondern nur noch einen Treueid leisten, allein Barbarossa ging auf dieses Ansinnen nicht ein und seine Forderung setzte sich durch.[29]) Treueid und Lehnseid blieben bis zur großen Säkularisation. 1218 verlieh Friedrich II. dem Erzbischof von Salzburg bei Errichtung der Bistümer Chiemsee und Seckau sogar das Privileg, die Regalienverleihung an die Bischöfe „more vassalorum, cum iuramento fidelitatis" vorzunehmen, aber sie durften niemand von der Eidesleistung befreien.[30])

An Bischofseiden möchten wir hier nur zwei erwähnen, nämlich zuerst den, den die Bischöfe 1274 dem neuen deutschen König Rudolf von Habsburg leisteten. Die Bischöfe versprachen hier Treue „in omnibus et singulis, ad quae praestiti vobis racione homagii aut ex debito vasallatus Romano tenemur imperio", das Wohl des Königs und des Reiches stets zu fördern und jederzeit und überall Nachteile, soweit es ihnen möglich ist, zu verhüten. Beträchtlich ausführlicher und schwulstiger durch die reichen Titulaturen wurde das Eidesformular im Laufe der Jahrhunderte. Wir fügen deshalb noch das des Erzbischofs von Köln, Maximilian Heinrichs von Bayern, von 1650 bei: „hold, gehorsam und gewärtig seyn, auch nimmermehr wissentlich in dem Rath seyn sollen noch wollen, da ichten etwas wider Ew. Kayserliche Majestät Person, Ehre, Würde oder Stand gehandelt oder fürgenommen würde noch darin willigen oder geheelen in einige Weg, sondern Ew. Kayserliche Majestät und des Heiligen Reichs Ehr, Nutz und Auffnehmen betrachten und befördern nach allem Ihren Vermögen. Und ob Ihre Churfürstliche Durchlaucht in das verstünden, daß etwas fürgenommen oder gehandelt würde, wider Ew. Kayserlicher Majestät Person und das Heilige Reich, demselben wollen Ihre Churfürstliche Durchlaucht getreulich vorseyn und Ew. Kayserliche Majestät dessen ohne Verzug warnen und sonsten alles thun, das einem gehorsamen Churfürsten und getreuen Lehnsfürsten gegen Ew. Kayserliche Majestät und dem Heiligen Reich zu thun gebührt von Rechts und Gewohnheit wegen; getreulich ohne arge List und Gefehrde." Dasselbe Formular diente der Belehnung der laikalen Reichsfürsten. Die Bedeutung des Eides verlor mit der Zeit freilich dadurch, daß die Eidesleistung seit dem 16. Jahrhundert nicht mehr vor, sondern erst nach der Konsekration und auch nicht mehr persönlich durch die Bischöfe erfolgte, sondern nur noch durch 2 Abgesandte des zu Belehnenden in der kaiserlichen Kammer in die Hand eines vom Regenten Bevollmächtigten.[31])

---

[28]) M. G. SS. XI 66, LL II, 111. Hefele V 561.

[29]) Hefele V 565.

[30]) Pöschl, A., Regalien der mittelalerlichen Kirchen, Graz-Wien-Leipzig 1928, 30. Mitteis, Lehnrecht 495 A. 127.

[31]) M. G. Const. III 57. Lünig, J. Ch., Das deutsche Reichsarchiv, Leipzig 1710 ff. P. Spec. 459. Continuatio I, aend. Fortsetzung 293. Feine, H. E., Die Besetzung der Reichsbistümer vom Westfälischen Frieden bis zur Säkularisation 1648—1803, Stuttgart 1921, 350ff. Stozewizek, H., Die Sippenbeziehungen der Freisinger Bischöfe im Mittelalter, München 1938, 144.

Außer dem Eid an den deutschen König war es aber in Deutschland wenigstens seit dem 14. Jahrhundert, in dem die Landeshoheit der Reichsfürsten voll ausgebildet vor uns steht, Sitte, auch dem Landesherrn gegenüber sich unter Eid zu verpflichten. So verspricht 1349 das Domkapitel von Worms dem Pfalzgrafen Ruprecht I., „das sie nümer keynen bischoff zulassen wollen, er habe denn zuvor zu den Heyligen geschworen . . . das er dem gedachten Pfalzgrawen . . . seinen land und leuten als lang er gelebt, keyn schaden mit wissen und willen uss Ledenburg oder uss kayn vesten der stiffts geschehen woll." Das Domkapitel von Kammin verpflichtete sich, 1436 dem Herzog von Pommern, nur ihm „behagliche" Leute zu Bischöfen zu wählen, im andern Falle durfte der Herzog die Wahl verwerfen und einen neuen Kandidaten vorschlagen, zu dessen Annahme das Kapitel gehalten sein sollte. Handelt es sich auch hier nicht um einen formellen Eid des Erwählten, so war dieser doch dem Herzog stark verpflichtet.[32])

Für Burgund und Italien hatte das Wormser Konkordat die Änderung gebracht, daß hier die Übergabe der Regalien und damit auch die Leistung des Treueides nicht vor, sondern erst nach der Konsekration innerhalb 6 Monaten durch die symbolische Verleihung des Szepters stattfinden sollte. Aus dem Jahre 1123 liegt ein Eidesformular vor, allein es ist nicht bezeugt, daß es nur für Bischöfe war. Nach ihm wird versprochen, an keinem Bündnisse teilzunehmen, das es auf das Leben des Kaisers („vitam aut membra") abgesehen hat, und dem Kaiser beratend „ad tenendum et defendendum contra omnes homines qui sibi tollere voluerint" zur Seite zu stehen.[33]) Rahewin berichtet zum Jahre 1159, der Papst habe behauptet, daß die Bischöfe Italiens dem Kaiser nur „sacramentum fidelitatis sine hominio" leisten sollten, aber Friedrich I. habe geantwortet: „Episcoporum Italiae ego quidem non affecto hominium, si tamen et eos de nostris regalibus nichil delectat habere".[34]) An Eidesformularen können wir hier verweisen auf die des Bischofs Rainer von Volterra von 1282 und des Erzbischofs Galliard von Arles 1312. Nach beiden wird versprochen, dem König bzw. Kaiser und Reich treu zu sein, nicht teilzunehmen an Verschwörungen gegen das Leben derselben, Schaden nach besten Kräften abzuwenden und, wenn dies nicht möglich ist, etwaige Verhandlungen in dieser Richtung selbst oder durch einen Boten oder Brief zu offenbaren. Im letzteren Eide ist auch noch der Satz eingefügt: „Etsi aliquod secretum mihi dixeritis, ac imponetis, illud nemini pandam ad vestram lessionem". Seine Ratschläge zugunsten des Reiches wird der Erwählte „secundum conscientiam meam" geben, die Regalien bewahren und nicht veräußern, sowie die üblichen Dienste leisten. Dieser Eid stimmt ganz mit dem für die Laien überein.[35])

Richten wir unseren Blick noch auf Frankreich, wo die königliche Zustimmung zur Bischofswahl schon im 6. Jahrhundert bezeugt ist, aber im 11. Jahrhundert eine ganze Reihe von Reformkonzilien gegen die Laieninvestitur und gegen die Eidesleistung an den König Stellung genommen hatte. Zu den Reformern gehörte auch Hildebert von Lavardin, der 1096 von Klerus und Volk auf den Bischofsstuhl von Le Mans erhoben wurde, aber den Treueid verweigerte.

---

[32]) Lossen, R., Staat und Kirche in der Pfalz am Ausgang des Mittelalters, Münster i. W. 1907, 45. Werminghoff, A., Geschichte der Kirchenverfassung Deutschlands I, Hannover 1905, 262.

[33]) M. G. LL II 77.

[34]) Mitteis, Lehnrecht 495 A. 128.

[35]) M. G. Const. III, 571; IV, 2, 828s.

Auch unter seinen Nachfolgern erscheint das Freisein vom Lehenseid als Privileg von Le Mans. In kluger Weise verzichtete auch Ludwig VII. (1137—1180) auf die Ablegung des Eides beim Erwerb von Aquitanien unter besonderer Berücksichtigung der politischen Lage. Bemerkenswert ist ferner, daß auch Ludwig IX. der Heilige (1226—1270) den Eid entgegennahm. Es war nämlich schon 1104 bei der Aussöhnung zwischen Paschalis II. und Philipp I. bezüglich dessen Eheangelegenheit ein Übereinkommen getroffen worden, der König sollte die gewählten Bischöfe vor der Weihe bestätigen und ihnen ohne Symbol, Treu- und Lehnseid die Regalien übergeben dürfen.[35a]) Auch das 1516 zu Rom zwischen Leo X. und Franz I. abgeschlossene Konkordat sah keine Eidesleistung vor, aber trotzdem wurde eine solche üblich. Wir verzeichnen hier nur den von Erzbischof Jean François Gabriel de Hennin-Liétard von Embrum 1720 dem König geleisteten Eid, in dem dieser für die Zeit seines Lebens versprach, zu sein „fidèle sujet et serviteur", nach besten Kräften das Wohl des Staates zu fördern und sich an keinem gegen denselben gerichteten Unternehmen zu beteiligen und etwaige Kenntnis eines solchen dem König mitzuteilen.[36]) Die Eidesleistung der französischen Bischöfe vor 1789 bestätigt auch das 1801 abgeschlossene Konkordat, wenn es in art. 6 hervorhebt, daß diese „erat in more ante regiminis commutationem". Wahrscheinlich waren aber diese Eide keine Lehenseide mehr, sondern nur noch Treueide.[37] Nicht ganz vereinbar war aber die Leistung eines Eides mit der durch die französische Revolution von 1789 angestrebten demokratischen Freiheit. Allein die Constitution du Clergé vom 12. Juli 1790, die bestimmte, daß die Bischöfe von politischen Wahlkörpern zu ernennen seien, hielt an der Leistung eines bischöflichen Treueides auf die Verfassung fest. Die hier vorgesehene Eidesformel hat in der Geschichte insofern eine besondere Bedeutung erlangt, als die meisten französischen Bischöfe sich weigerten, diesen Eid zu leisten. Die Formel lautete nämlich: „Je jure de veiller avec soin sur les fidèles du diocèse ou de la paroisse, qui m'est confié, d'être fidèle a la nation, à la loi et au Roi, et de maintenir de tout mon pouvoir la Constitution décrétée par l'Assemblée nationale et acceptée par le Roi".[38])

Auch im heutigen Spanien, wo ja die königliche Mitwirkung bei der Bestellung der Bischöfe schon durch die 12. Synode von Toledo 681 c. 1 bezeugt ist, befanden sich unter Raimund Berengar IV. von Katalonien und Aragon (1134 bis 1162) staatliche Lehen im Besitz des Bischofs Peter von Zaragoza und unter Alfons II. (1162—1196) sind weitere Lehen an denselben Bischof zugleich mit einer Eidesleistung bezeugt. König Peter II. (1196—1213) sagte zwar, er habe bisher „pessimam consuetudinem" beobachtet, die Wahlen der Prälaten nicht ohne seine Zustimmung vornehmen zu lassen, aber nun verzichte er „amore dei et sanctae ecclesiae et pro remedio animae nostrae et parentum nostrorum" auf seine Zustimmung und gewähre freie Wahl „assensu regio minime requisito in perpetuum ... reservantes, ut libere et canonice electus in signum regiae fidelitatis nobis et successoribus nostris debeat praesentari". Wie diese Präsen-

---

[35a]) Barth, F. X., Hildebert von Lavardin (1056—1133) und die kirchliche Stellenbesetzung Stuttgart 1906, 336, 366, 450, 452ff. Mitteis, Lehnrecht 493 A. 121, 494 A. 122. Scharnagl 122f.

[36]) Recuil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du clergé de France, XI, Paris 1770, 1241. Ein ähnliches gallikanisches Formular bei Maaß, F., Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760—1790 II, Wien 1953 n. 157b. S. 336.

[37]) Mercati I 563. Barth 443, 459.

[38]) Wirtz, P., Das französische Konkordat vom Jahre 1801, Archiv für kath. Kirchenrecht 85, 1905, 85 A. 2.

tation vor sich ging, darüber gehen die Meinungen auseinander. Manche verstehen darunter doch die Leistung eines Treueides; für diese Auffassung spricht, daß für die Jahre 1307, 1317, 1347 Lehenseide bezeugt sind. Ein Treueid wurde auch dem König von Navarra geleistet.[39]) Auch in den spanischen Kolonien war ein Bischofseid üblich. Julius II. verlieh 1508 den spanischen Königen für die eroberten Gebiete in Süd- und Mittelamerika freies Ernennungsrecht für die Bischöfe, aber Philipp II. verlangte in seiner Cedula Magna vom 1. Juni 1574 l. I tit. VI einen Treueid, in dem die Bischöfe versprechen mußten, das königliche Patronat anzuerkennen. Das spanische Konkordat von 1753 erwähnte keinen Bischofseid.[40])

Bei den Angelsachsen war jedenfalls unter Edmund I. (940—946) ein Untertaneneid nach der Wahl des Königs Brauch. Diese Sitte ist wohl durch westfränkische Einflüsse zu erklären; einen solchen Einfluß verrät auch die Formulierung des Eides.[41]) Wir dürfen deshalb wohl annehmen, daß auch bei der Weihe eines neuen Bischofs ein spezieller Treueid üblich war. Zur Zeit Gregor's VII. regierte in England Wilhelm der Eroberer (1066—1087). Unter ihm gab es jedoch keine Schwierigkeiten, da er bei der Auswahl der Bischöfe jeweils den Rat des Erzbischofs Lanfranc von Canterbury einholte und so nur einwandfreie Bischöfe bestellt wurden. Sein Nachfolger Wilhelm II (1087—1100) aber ernannte die Bischöfe selbst und frei. Anselm von Canterbury hatte noch 1096 zwei Bischöfe geweiht, die vom König ernannt, investiert waren und diesen Treu- und Lehnseid geleistet hatten. Hernach wohnte er den oben genannten Synoden von Bari und Rom 1097 und 1099 an. Als er dann 1100 von dem neuen König Heinrich I (1100—1135) nach England zurückgerufen wurde und dieser den üblichen Bischofseid verlangte, verweigerte ihn Anselm mit der Begründung, die kirchlichen Bestimmungen seien einer Eidesleistung entgegen. Infolgedessen erbat der König ein päpstliches Indult zur Vornahme der Investitur, allein Paschalis II lehnte die Erfüllung der Bitte ab. Einige Jahre später entschloß sich Heinrich, auf die Investitur mit Ring und Stab zu verzichten und nun gewährte der Papst die Leistung des Lehnseides sogar vor der Weihe, freilich nur provisorisch, und der Reichstag zu London 1107 war mit diesem Abkommen einverstanden.[42]) So blieb der Eid in England bis zum Abfall des Landes von der römischen Kirche.

### *2) Der Bischofseid im 19. Jahrhundert*

Das Jahr 1801 bildet einen Wendepunkt in der Geschichte des Bischofseides. Am 15. Juli 1801 wurde nämlich das Konkordat mit Napoleon unterzeichnet, in dem zum ersten Male in art. 6 der Wortlaut des Bischofseides zwischen Rom und Paris vereinbart wurde. Diesem Beispiele folgten dann im Laufe des 19. Jahrhunderts eine Reihe anderer Konkordate, die wir hier wegen ihrer Bedeutung aufzählen wollen: mit Italien 1803 art. 5, Bayern 1817 art. 15, Sizilien 1818 art. 29, Belgien 1827 art. 1, Basel 1828 art. 14, St. Gallen 1845

---

[39]) Vincke, J., Staat und Kirche in Katalonien und Aragon während des Mittelalters, Münster i. W. 1931, 59f., 260.
[40]) Kindermann, A., Das landesfürstliche Ernennungsrecht, Warnsdorf 1933, 234.
[41]) Brunner II 74, 79, 81 A. 42.
[42]) Scharnagl 63, 66; Hefele V 264, 278. Matthaeus Parisiensis, Chronica maiora, ed. H. R. Luard 1872ss. IV, 350. Kurtscheid, B., Historia iuris canonici I, Rom 1941, 233s.

art. 10, Österreich 1855 art. 20, Württemberg 1857 art. 2, Baden 1859 art. 2, Haiti 1860 art. 5, Honduras 1861 art. 22, Nicaragua 1861 art. 22, S. Salvador 1862 art. 21, Venezuela 1862 art. 27, Ticino 1884 art. 3, Montenegro 1886 art. 4 und schließlich noch mit Serbien 1914 art. 7.[43]) Außer diesen wurden freilich auch verschiedene Konkordate geschlossen, in denen kein Bischofseid berücksichtigt ist, so mit Rußland 1857, Toskana 1851, Spanien 1851, Guatemala 1852 und 1884, Equator 1862 und 1881, Kolumbien 1887 und 1892.[44])
Der Bischofseid wird nach einer Reihe von Konkordaten (Frankreich, Italien, Bayern, Sizilien, Belgien, St. Gallen, Österreich, Württemberg, Baden, Montenegro, Serbien) einfach „iuramentum fidelitatis" genannt. Er wird jeweils nach der sog. institutio canonica, aber vor der Amtsübernahme, d. h. vor der Vorlegung der päpstlichen Bullen geleistet (Belgien, Österreich, Württemberg, Baden, Haiti, Montenegro, Serbien). Empfänger des Eides ist der jeweilige Repräsentant der Staatsregierung, je nach der monarchischen oder republikanischen Verfassung, der Kaiser, König, Fürst oder der Präsident; in der Schweiz erfolgt die Leistung in die Hände der Deputierten des Kantons oder der Kantone. Das Konkordat mit Serbien läßt den Eid in Gegenwart eines Delegierten der königlichen Regierung ablegen. Auch den übrigen Landesherrn wird man ein solches Delegationsrecht zusprechen müssen.[45])

Bei den äußeren Formen der Eidesablegung wäre noch zu erwähnen, daß alle Eide auf die heiligen Evangelien abgelegt wurden. Der hier in Frage kommende Text lautete fast immer „ad sancta Dei Evangelia"; nur im Konkordat mit Basel lesen wir bloß „sur les Saints Evangiles" und in jenen mit den mittelamerikanischen Republiken, Montenegro und Serbien heißt es „à Dieu sur les Saint Evangiles", doch ist bei den ersteren im lateinischen Text die Form „ad sancta Dei Evangelia" stehengeblieben.
Wiewohl unsere Eide amtlich „iuramentum fidelitatis" heißen, versprechen im ersten Teil des Eides doch alle Bischöfe ohne Ausnahme „obedientiam et fidelitatem", in den schweizerischen Konkordaten aber „fidelitatem et obedientiam." Die Form hierfür lautet überall „juro et promitto". Gehorsam und Treue wurden in den monarchischen Staaten dem Kaiser, König oder Fürst versprochen, in Österreich, Württemberg und Baden wurde noch hinzugefügt „et successoribus suis"[46]), eine Ergänzung, die zweifelsohne auch für andere Länder gilt. Beim König der Belgier heißt es noch „meo legitimo principe", eine Bemerkung, die sichtlich im Wiener Kongreß, der das neue Königreich der Niederlande mit Belgien vereinigte und den Oranier Wilhelm I. als gemeinsames Oberhaupt anerkannte, seinen Hintergrund hat. In demokratisch regierten

[43]) Mercati I 563, 568, 596, 635, 705/8, 713, 748, 825, 854, 881 931, 945, 957, 968, 979, 1026, 1048, 1101. Lampert, U., Kirche und Staat in der Schweiz. Freiburg und Leipzig 1929ff., II, 398.
[44]) In Kolumbien war früher ein Eid vorgeschrieben. Jedenfalls sah das sog. Kolumbiengesetz vom 22. Juli 1824 zur Regelung der Patronatsverhältnisse in § 16 einen Eid vor, in dem sich der Bischof zur Verteidigung der Republik, zur Anerkennung der Oberhoheit, Rechte und Vorrechte, zum Gehorsam gegenüber den Gesetzen und Verordnungen der Regierung verpflichten mußte (Kindermann 241).
[45]) Am Berliner Hofe wurden die Erzbischöfe in Gegenwart des Monarchen durch den Minister für die geistlichen Angelegenheiten, die Suffragane und exemte Bischöfe dagegen von dem Oberpräsidenten bzw. dem Reichsstatthalter vereidigt. Daß Kaiser Wilhelm II. 1901 Bischof Willibrod Benzler O.S.B., den ehemaligen Abt von Maria Laach, selbst vereidigte, war eine Ausnahme.
[46]) Diese Ergänzung enthielt schon der sog. Rauscher'sche Konkordatsentwurf (Kindermann 308 A. 280).

Staaten tritt an Stelle der Regenten einfach das „gubernium“ oder „gubernium per constitutionem Gallicanae rei publicae“ oder in Basel „les gouvernements des Cantons faisants partie du Diocèse“; in St. Gallen wird aber der Verfassung und den Gesetzen Treue und Gehorsam gelobt; im österreichischen, württembergischen und badischen Konkordat ist beigefügt „sicut decet Episcopum“.[47]) In den mittelamerikanischen Staaten hat offensichtlich die Frage, wie weit ein solcher Bischofseid verpflichte, ob auch zu Dingen, die den Gesetzen Gottes und der Kirche entgegen sind, eine besondere Rolle gespielt; die Eidesbestimmungen wurden hier nämlich durch die Worte eingeleitet: „Praevia declaratione a Gubernio per suum Plenipotentiarium emissa, quod scilicet Gubernii ipsius mens est per juramentum formula infrascripta expressum haud obligari in conscientia eos, qui juramentum illud, praestent ad quidpiam peragendum, quod Dei et Ecclesiae legibus asservetur, Sanctitas Sua assentitur“, daß folgender Eid geleistet wird.[48]) Durch die Aufnahme dieser Erklärung in die Konkordate ist natürlich die obige Frage verneint.

Was nun den weiteren Inhalt der Eide anlangt, so haben wir 5 Gruppen zu unterscheiden.

Die erste Gruppe umfaßt das französische, italienische, bayerische, belgische, sizilianische, österreichische, württembergische und badische Konkordat und jene betreffend die Bistümer Basel und Lugano.

Der zweite Teil des Eides ist in fast allen diesen Konkordaten gleich. Der Bischof „verspricht“ hier — nur in Österreich, Württemberg und Baden „schwört“ er zugleich — kein Einverständnis zu pflegen, keiner Beratung beizuwohnen und weder im Inland noch im Ausland eine verdächtige Verbindung zu unterhalten, die der öffentlichen Ruhe gefährlich sein könnte. Im Konkordat betreffend die Bistümer Basel und Lugano ist zu den Worten „soit au dedans soit au dehors“ beigefügt „de la Suisse“ und in jenem mit Österreich, Württemberg und Baden finden sich ebenfalls entsprechende Hinzufügungen. In diesen drei Konkordaten kommt das Versprechen, sich mit keiner verdächtigen Vereinigung einlassen zu wollen, erst am Schluß, nämlich nach den Worten „die der öffentlichen Ruhe gefährlich sein könnte“.[49])

Im dritten Teile der meisten Konkordate wird noch versprochen, daß der Bischof, wenn er etwas erfährt, was dem Staate zum Schaden sein könnte, dies der Regierung bzw. dem König mitteilen werde. Diesen dritten Teil weisen das österreichische, württembergische und badische Konkordat nicht auf, ersetzen ihn aber durch die Wendung, daß der Bischof, wenn er hört, daß eine öffentliche Gefahr bestehe, nichts unterlassen wird, diese abzuwenden.

Zur zweiten Gruppe gehört das Konkordat von Haiti. Hier versprechen die Bischöfe nichts zu unternehmen, weder unmittelbar noch mittelbar, was den Rechten und Interessen der Republik entgegen ist.

---

[47]) Im badischen Konkordat wurde diese Bemerkung von Kardinal Karl August von Reisach beigefügt (Friedberg, E., Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland, Leipzig 1874, I, 322).

[48]) Ähnlichen Inhalts ist die sog. Tegernseer Erklärung des bayerischen Königs Maximilian Joseph vom 15. September 1821, Fontes iuris ecclesiastici antiqui et hodierni, ed. F. Walter, Bonnae 1862, 212.

[49]) Nach Hussarek, M., Die Verhandlungen des Konkordats vom 18. August 1855, Wien 1922, 739 sollte dadurch die Stellung des Bischofs zu politischen Parteien besonders betont werden. Schon der Rauscher'sche Entwurf weist diese Umstellung auf. In diesem war auch nach dem Worte „Ruhe“ noch beigefügt „und den Rechten Ew. Kaiserlichen Majestät“ (Kindermann 308).

Die dritte Gruppe bilden die Konkordate mit den übrigen mittelamerikanischen Republiken. Hier wird versprochen, keinem Anschlag persönlich oder beratend zu helfen, der der Unabhängigkeit der Nation oder der öffentlichen Ruhe schaden könnte. Aus dieser Formulierung geht deutlich hervor, daß es sich hier um Staaten handelt, die sich erst vor kurzem gebildet haben und nun auch durch die Anerkennung der Bischöfe sich Ansehen und Festigung verschaffen wollen.

Zur vierten Gruppe gehören nur 2 Konkordate, nämlich das montenegrinische und serbische. In diesen versprechen die Bischöfe dieselben Punkte wie in den Konkordaten der ersten Gruppe im ersten Teil. Als Neuerung ist aber hier beigefügt, daß sie den ihnen unterstehenden Klerus weder zu Anschlägen veranlassen, die die öffentliche Ruhe gefährden könnten, noch bei diesem solche zulassen.

Zur letzten Gruppe haben wir nur das Konkordat mit St. Gallen zu rechnen. In diesem heißt es nämlich, daß der Eid zu leisten sei „iuxta formulam a Sancta Sede probandam". Hier lautet der zweite Teil des Eides: „Auch gelobe ich, das Wohl des Staates zu fördern und dessen Schaden abzuwenden und zu wachen, daß in meinen Bistumsangehörigen die Liebe zum Vaterlande und die Achtung vor der verfassungsmäßigen Obrigkeit gepflegt und gewahrt wird. Dies verspreche ich vor Gott, treu zu halten, in der Überzeugung, daß in der durch die Kantonsverfassung selbst gewährleisteten freien und uneingeschränkten Ausübung der katholischen Religion mir die Befugnis zugesichert ist, alle meine Pflichten gegen Gott und die Kirche gewissenhaft zu erfüllen."

Besonders hervorzuheben ist noch, daß der französische Eid auch in den sog. Organischen Artikeln Napoleons vom 8. April 1802 in Art. 18 berücksichtigt ist, wo bestimmt wird, über die Eidesleistung vor dem Ersten Konsul hat der Staatssekretär ein Protokoll aufzunehmen, und daß dieser den Wechsel der Staatsregierung im Jahre 1817 überdauerte, nicht aber die staatliche Umwälzung des Jahres 1870. Durch Dekret vom 5. September 1870 wurde der politische Treueid abgeschafft, und eine Erklärung des Justizministers vom 25. November 1876 in der Kammer sowie ein Dekret des Staatsrats vom 28. April 1883 bestätigen die Beseitigung. Da das Konkordat von 1801 von der deutschen Regierung für das 1870 an Deutschland gekommene Elsaß-Lothringen stillschweigend anerkannt wurde, so leisteten auch fernerhin die Bischöfe von Metz und Straßburg ihre Eide nach dem 1801 vereinbarten Formular.[50])

Es wäre verfehlt, zu glauben, daß in allen jenen Ländern, in denen kein Konkordat bestand, auch kein Bischofseid üblich gewesen sei. Die Geschichte belehrt uns vielmehr, daß in verschiedenen Staaten die Staatsgewalt von neu ernannten Bischöfen einen Eid gefordert hat und zwar nach einem vom Staate allein aufgestellten Formular.

Zur Richtigkeit dieser Behauptung verweisen wir zuerst auf die Verhältnisse in Österreich, wo Kaiser Josef II die Angelegenheit in die Hand nahm. Freilich regelte Josef II nur das Eidesformular, denn die Eidesleistung ist hier schon früher bezeugt, z. B. in Leitmeritz 1677.[51]) Durch Hofdekret vom 1. September 1781 gab der Kaiser allen Landeschefs eine neue Eidesformel bekannt:

---

[50]) Fontes iuris ecclesiastici 193. Gütige Mitteilung des bischöflichen Ordinariats Metz vom 9. November 1954.

[51]) Maaß II n. 157a, S. 336.

„Ego N. N. juro per Deum immortalem et promitto sub mea fide et honore serenissimo etc. qua meo unico legitimo summo in terris principi et domino, quod ego ut fidelis vasallus et subditus in adeundo et fungendo episcopali munere neque ipse aliquid agam, aut scienter fieri permittam, quod sacratissimae caesareae Suae Majestatis personae, serenissimae domui austriacae et statui, aut summis terrae principis iuribus quocunque modo directe vel indirecte in se ipso, aut per sua consectaria praejudiciosum aut contrarium esse posset; uti etiam jurato promitto, et spondeo, quod omnibus S. S. Caesareae Majestatis ordinationilus, legibus et praeceptis absque ullo respectu et exceptione fideliter obedire et eorum praeceptorum accuratissimae adimpletioni quoad omnes mihi subordinatos strenue invigilare, et uno verbo semper gloriam et Sacrae Caesareae Suae Majestatis et status bonum, quantum a me dependet, in omnibus occasionibus prae oculis habere et promovere velim. Ita Deus me adiuvet et Sanctum Suum Evangelium." Diesem Eidesformular war keine lange Dauer beschieden. Um die Einmischung des Kaisers in rein kirchliche Angelegenheiten zu dämmen und zu beseitigen, kam Pius VI selbst im Frühjahr 1782 zu einem einmonatlichen Aufenthalt nach Wien und bewirkte auch eine Änderung des Eidesformulars in etwas kirchlicherem Sinne. Das neue Formular wurde durch Hofdekret vom 16. September 1782 veröffentlicht, Der neu ernannte Bischof mußte Seiner Majestät lebenslang Treue und Untertänigkeit geloben und das Beste des Staates nach allen Kräften zu fördern versprechen. Dann schließt sich der Eid ganz an das früher in Frankreich übliche Eidesformular an. In der Praxis freilich hielt man sich nicht immer streng an den vorgeschriebenen Text, man fügte manches hinzu, aber im Kern blieb der Josefs' II erhalten; man vergleiche nur die Eidesformulare der Bischöfe Wenzel Leopold Chlumzanzky und Augustin Hille von Leitmeritz aus den Jahren 1801 und 1832. Die Statuten des Metropolitankapitels von Ölmütz von 1828 sprechen in c. II § 30 noch von „juramentum vasalliticum" und von „Archiepiscopus Vasallus suus". Das oben genannte österreichische Konkordat blieb nicht lange in Kraft, denn die Regierung hob es bald auf und regelte durch die Gesetze vom 30. Juli 1870 und 7. Mai 1873 die Verhältnisse zwischen Kirche und Staat einseitig. Keine dieser Verordnungen erwähnte den Bischofseid, aber er blieb bis zum Zusammenbruch der Habsburgischen Monarchie und zwar nach dem 1855 vereinbarten Formular.[52])
In der sog. Oberrheinischen Kirchenprovinz war ebenfalls ein Eid üblich, obwohl vor 1857 bzw. 1859 für Württemberg und Baden kein Konkordat bestand und mit Hessen, Hessen-Nassau und Kurhessen nie ein solches geschlossen wurde. Die Bullen Pius VII. „Provida sollersque" vom 16. August 1821 und Leo's XII. „Ad dominici gregis custodiam" vom 4. April 1827 schweigen sich hier aus. Der zwischen den beteiligten Regierungen vereinbarte Eidestext ist im königlich württembergischen Fundationsinstrument für die Diözese Rottenburg vom 14. Mai 1828 n. 3 enthalten und lautete: Gehorsam und Treue dem Landesherrn und „Allerhöchst deren Nachfolgern" sowie den Gesetzen des Staates, auf welch letztere Bestimmung man besonderes Gewicht legte. Der zweite und dritte Teil des Eides ist ganz dem französischen Formular von 1801 entnommen. Auch der streng kirchlich gesinnte Bischof von

---

[52]) Sammlung der Kaiserlich-Königlichen landesfürstlichen Gesetze und Verordnungen in Publicis-Ecclesiasticis vom Jahre 1767—1782 I Wien 1782 S. 241 u. 214. Sagmeister, Der österreichische Bischofseid, Archiv für kath. Kirchenrecht 88, 1908, 750ff. Kindermann 454, 465. Maaß II 92, 338, 342, 349, 351f., 372.

Mainz, Wilhelm Emmanuel von Ketteler leistete ihn 1850 nach obigem Formular anstandslos, bemerkte aber in seiner Ansprache an Großherzog Ludwig III von Hessen, er vertraue darauf, daß des Großherzogs christliche Gesinnung und seine Gesetze nichts von ihm verlangen, was den Gesetzen Gottes und der Kirche entgegenstehe. In diesem Falle würde er allerdings sprechen müssen: „Das ist mir nicht erlaubt." Zu bemerken ist noch die Eigentümlichkeit, daß der Metropolit von Freiburg, dessen Kirchenprovinz sich auf verschiedene Staaten erstreckte, allen deren Regierungen einen Treueid leisten mußte. Die beiden erwähnten Konkordate wurden von den Kammern abgelehnt und die beiden badischen und württembergischen Kirchengesetze vom 9. Oktober 1860 und 30. Januar 1862 erwähnten den Bischofseid nicht, aber er blieb bis zum Jahre 1919.[53])

Vor der Regelung der kirchlichen Verhältnisse des Königsreichs Hannover durch die Bulle Leos' XII „Impensa Romanorum Pontificum" vom 26. März 1824 waren auch Verhandlungen über einen bischöflichen Treueid. Der Vorschlag der Regierung ging dahin, den Josef's II und des französischen Konkordats zum Vorbild zu nehmen. Man drang mehr auf den französischen Text. Die Änderung des Ausdrucks „obedientia" in „subiectio" wurde vorgeschlagen und schließlich auch von Rom zugestanden. Die Vereidigung nahm hier jeweils der Kultusminister vor. Der neue Bischof mußte schwören, dem Landesherrn „treu ergeben, gehorsam und unterthänig zu sein, auch seines bischöflichen Amtes treu und gewissenhaft zu walten, sich eines würdigen, unsträflichen Wandels zu befleißigen, dafür zu sorgen, daß in den seiner Leitung anvertrauten Geistlichen und Laien, vorzüglich auch in der christlichen Jugend, christliche Erkenntnisse und wahre Frömmigkeit zugleich mit der Ehrfurcht gegen das Oberhaupt des Staates und mit der Liebe zum Vaterlande tiefe Wurzeln schlagen und kräftig aufblühen." Die Regierung hatte auch vorgeschlagen, „legibus Regni" gehorsam zu sein, allein sie bestand nicht auf dieser Beifügung. Außer dem Genannten mußte der Bischof erklären, daß er dem Eid, den er dem Papste zu leisten habe, durchweg und insonderheit die Klausel beifüge: „Haec omnia et singula eo inviolabilius observabo, quod certus sum, nihil in eis contineri, quod iuramento fidelitatis meae erga Serenissimum Hannoverae Regem Eiusque ad thronum successores debitae adversari possit" und daß er sich durch den Konsekrationseid gegenüber dem Papste zu keiner Handlung oder Unterlassung irgend einer Art verpflichtet erachte, die entgegen wäre seiner Untertanenpflicht und dem Eid der Treue, der Ergebenheit und Unterwürfigkeit, den er Seiner Majestät, seinem Allergnädigsten König und Landesherrn geleistet habe. Zu einer formellen Anerkennung dieses Eidesformulars durch Rom kam es natürlich nie.[54])

Einen Staatseid für den Apostolischen Vikar von Sachsen sah schließlich auch das königlich sächsische Mandat vom 19. Februar 1827 § 2 vor; nach ihm mußte sich der Bischof bei der ihm aufgetragenen Verwaltung zur Beobachtung der Landesgesetze verpflichten.[55])

---

[53]) Longner, J., Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz, Tübingen 1840, 51. Fontes iuris ecclesiastici 341, 356. Friedberg, E., Der Staat und die Bischofswahlen in Deutschland, Leipzig 1874, I, 93, 95, 122, 204. Pfülf, O., Bischof von Ketteler (1811—1877), Mainz 1899, I, 218.

[54]) Friedberg I, 64, 77, 79; II, 39, 63, 55, 71, 75, 236 n. 89.

[55]) Fontes iuris ecclesiastici 444.

Das ganz protestantische Preußen hatte 1741 das katholische Schlesien erworben. Schon vor Erlaß der Bulle Pius VII. „De salute animarum" vom 17. August 1821, die nach der Säkularisation die kirchlichen Verhältnisse wenigstens einigermaßen regelte, war in Preußen ein Eid üblich, in dem jeder neue Bischof dem König und seinen Nachfolgern untertänig, treu und ergeben zu sein versprach, und schwor, nie in seinem Leben eine Handlung begehen zu wollen, wodurch dem König und dessen Hause, dem Lande, der Armee und dem königlichen Dienste irgend ein Nachteil zugefügt werden könnte. Ferner mußte der Bischof versprechen, die ihm anvertraute christliche Gemeinde und alle seine Beichtkinder zu Treue und Ergebenheit gegen das königliche Haus aufzufordern, selbst mit gutem Beispiel voranzugehen und überhaupt sich so zu betragen, wie es einem rechtschaffenen Geistlichen und treuen Untertanen gebührt. Einen solchen Eid leisteten auch noch die Erzbischöfe von Köln, Ferdinand August vom Spiegel 1824 und Klemens August von Droste-Vischering 1836 sowie der Bischof von Breslau, Leopold von Sedlnitzky 1836. Als nun Bischof Johann von Geissel von Speyer 1841 Koadjutor des Erzbischofs von Droste wurde, legte ihm Minister Eichhorn einige die Staatsomnipotenz stark betonende Eide vor, worauf Geissel rund und offen erklärte, ein ehrlicher Mann und gewissenhafter Geistlicher könne einen solchen Eid nicht leisten, ja es wäre sogar schimpflich, ihm diesen Eid zuzumuten, weil er darin eine Zumutung erkennen müßte, seine Kirche und deren Oberhaupt unredlich zu täuschen. Hierauf gestand der Minister selbst ein, daß das Eidesformular aus der Zeit des Mißtrauens gegen die Bischöfe stamme, und erklärte, daß dieses Mißtrauen jetzt nicht mehr bestehe; er schlug vor, Geissel möge selbst einen Eid entwerfen. Auf Grund der bayerischen Formel, nach der ja Geissel schon einmal den Bischofseid geleistet hatte, wurde dann ein neues Formular vereinbart. Geissel's Vereidigung fand am 10. Januar 1842 in Gegenwart des Hofstaates und des gesamten Ministeriums statt; es war die erste Vereidigung eines katholischen Bischofs, die der preußische König selbst entgegennahm. Durch königliche Verordnung vom 6. Dezember 1873 wurde dann folgendes Eidesformular festgesetzt; die Worte „untertänig, treu, gehorsam und ergeben" blieben. Der Bischof versprach sodann, in den Gemütern der ihm anvertrauten Geistlichen und Gemeinden die Gesinnungen der Ehrfurcht und Treue gegen den König, die Liebe zum Vaterlande und den Gehorsam gegen die Gesetze zu fördern. Am Schlusse fügte der Bischof bei, er sei gewiß, daß er sich durch den kirchlichen Eid zu nichts verpflichte, was dem Eid der Treue und Untertänigkeit gegen den König entgegen sei. Zu erwähnen ist noch, daß seit 1850 den Bischöfen erlaubt wurde, vor der Eidesleistung eine Erklärung abzugeben, daß der Eid die Rechte der Kirche und die Verpflichtungen des Schwörenden gegen dieselbe nicht beeinträchtige.[56])

### *3) Der Bischofseid seit 1918*

An Pfingsten, den 19. Mai 1918, trat der Codex Juris Canonici in Kraft. In ihm ist zwar der Bischofseid dem Papste gegenüber (c. 332 § 2) berücksichtigt, nicht aber der gegenüber dem Staate. Trotzdem beginnt mit dem Jahre 1918

---

[56]) Friedberg II, 227ff. n. 86. Pfülf, O., Kardinal von Geissel, Freiburg i. Br., 1895f., I, 102. Archiv für kath. Kirchenrecht 26, 1871, 321, 323. Die Hl. Pönitentiarie verbot am 13. August 1869 für Österreich einen Eid auf die Gesetze des Staates, aber Pius IX. gestattete ihn am 31. August 1869 unter dem Vorbehalt „salvis legibus Dei et Ecclesiae", Archiv für kath. Kirchenrecht 23, 1870, 447; 26, 1871, 250.

in unserer Materie eine neue Periode, denn der Bischofseid erhält nunmehr eine andere Formulierung. In den vergangenen 37 Jahren sind vom Hl. Stuhle nicht weniger als 15 Konkordate abgeschlossen worden, in denen die Besetzung von Bischofstühlen geregelt ist. Unter diesen befinden sich 8, in denen ein Bischofseid dem Staate gegenüber vorgesehen ist, nämlich die Konkordate mit Lettland 1922 art. 5, Polen 1925 art. 12, Rumänien 1927 art. 6, Litauen 1927 art. 12, Tschechoslowakei 1927 a. 5, Italien 1929 art. 20, dem Deutschen Reich 1933 art. 16, Jugoslawien 1935 art. 4.[57]) Jene Konkordate, die keinen Bischofseid kennen, sind die mit Bayern, Preußen, Baden, Österreich, Portugal, Spanien und San Domingo.

Die äußeren Formen der Eide sind so ziemlich dieselben wie bei den von Rom approbierten der vorigen Periode. Unter den 8 Konkordaten werden sie in 7 Fällen (ausgenommen Rumänien) „Treueide" genannt; sie werden ebenfalls nach der Ernennung, aber vor Amtsantritt geleistet, was jetzt alle Konkordate hervorheben. Empfänger der Eide sind die Könige und die Präsidenten, in Italien ist es das Staatshaupt (Capo del Stato), in Deutschland der Reichsstatthalter oder der Reichspräsident, in den Konkordaten von Rumänien und der Tschechoslowakei fehlt eine diesbezügliche Bestimmung.

Der Eid selbst wird nunmehr in 7 Konkordaten — das tschechoslowakische enthält keine entsprechende Norm — „Vor Gott und auf die heiligen Evangelien" geleistet; diese Form ist nunmehr einheitlich durchgeführt. In der vorigen Periode haben wir hier noch einen Wechsel bemerken können. Nur ein einziges Konkordat enthält am Schluß noch eine Beteuerungsformel, das rumänische: „Ainsi Dieu m'aide et ces Saints Evangiles". Eine Bemerkung, daß der Bischof während des Eidspruchs die vor ihm liegende Hl. Schrift mit den Händen oder nur der rechten Hand berührt, fehlt, wohl weil der Bischof älterer Sitte entsprechend wie der Priester bei der Eidesleistung nicht den Evangelientext, sondern mit der rechten Hand die Brust berührt (c. 1622 § 1).

Noch ist hervorzuheben, daß die neuen Eidesformulare eine ganz verschiedene Länge aufweisen. Der kürzeste Text ist der der Tschechoslowakei, er umfaßt nur 2 Linien im Druck. Dann kommen die Eide Lettlands und Rumäniens mit 4 bzw. 5 Linien. 7 Linien haben die Eide Polens, Litauens, Italiens und Deutschlands, 8 dagegen das jugoslawische Formular.

Nun zum Inhalt der Eide. Während das Konkordat mit Lettland nur die Form kennt "Je jure" und die mit Rumänien und der Tschechoslowakei nur einmal die Wendung „Je jure et je promets" gebrauchen, haben die mit Polen, Litauen, Italien und Deutschland diesen Doppelausdruck dreimal und das jugoslawische Konkordat zweimal. Die Wendung „comme il convient à un Evêque" findet sich überall, doch lautet die Formel für Jugoslawien „Ainsi qu'il sied à un Evêque". Ein kleiner Unterschied ist ferner noch zu bemerken. In 7 Konkordaten steht dieser Ausdruck beim Schwur der Treue an den Staat, im 8., nämlich dem rumänischen, ist er erst dem folgenden Teile eingefügt, nämlich dem, in dem der Bischof die Beobachtung der Verfassung und der Gesetze des Landes verspricht. Über den Sinn dieser Wendung gehen die Autoren etwas auseinander. Friedberg meint, die Klausel wolle besagen, daß ein Bischof alle von ihm übernommenen Verpflichtungen lediglich nach Maß seines bischöflichen Ermessens zu erfüllen habe, was offensichtlich eine Verkehrung der Wendung ist.

---

[57]) Mercati II 6, 33, 47, 62, 68, 96, 191, 205.

Perugini bemerkt zum lettländischen Konkordat: „Hac formula, sicut decet Episcopum, integra manent Episcoporum dignitas ac pastoralis muneris obeundi facultas". Nach dem Urteil des Verfassers will diese Formel dem Eide einfach eine besondere Weihe und Kraft verleihen. Kardinal Reisach fügte sie zwar dem badischen Konkordat ein, doch legte er kein besonderes Gewicht auf sie, da die Kirche die Eidesformel doch nie anders werde auffassen können, als ob diese Worte in jeder Eidesformel enthalten wären.[58]) Wird nicht durch die Formel einfach die Wendung des oben genannten Eides von Gondreville 872 erneuert?

Verglichen mit den Konkordaten des vorigen Jahrhunderts fällt sofort auf, daß ein allgemeines Gehorsamsversprechen in allen Konkordaten fehlt. Nur Treue wird gelobt und zwar dem König und seinen Nachfolgern im rumänischen und jugoslawischen; im letzteren freilich zuerst „à l'Etat" und dann erst dem König und seinen „legitimen" Nachfolgern. Obwohl Italien 1929 noch einen König hatte, wird Treue doch nur „Stato italiano" versprochen. In den übrigen Konkordaten wird Treue der „Republik" (Lettland, Litauen und Tschechoslowakei), „dem Deutschen Reich und dem Lande..." versprochen.[59]) Abgesehen vom rumänischen Konkordat wird somit die Treue nicht mehr der Regierung, sondern dem Lande als ganzem versprochen; nur das jugoslawische Konkordat erwähnt beides, den Staat und die Regierung, d. h. den König.

Den zweiten Teil der Konkordate bildet ein Versprechen, die verfassungsmäßige Regierung zu achten und durch den Klerus achten zu lassen, eine Formel, die wir früher nur in den Konkordaten mit Montenegro und Serbien gefunden haben. Diese Formel ist jetzt geradezu vorherrschend. Denn sie ist in allen Konkordaten, ausgenommen dem tschechoslowakischen, enthalten. Im einzelnen sind noch manche Unterschiede zu verzeichnen. Das rumänische Konkordat hebt nicht bloß die Verfassung, sondern auch die „Gesetze des Landes" hervor und fügt noch bei „avec la fidélité au Roi"; in den Konkordaten mit Polen, Litauen und Jugoslawien heißt die entsprechende Wendung „en toute loyauté".

Der dritte Teil der Konkordate ist ganz verschieden. Im lettländischen und rumänischen wird einfach versprochen, „nichts zu unternehmen, was seiner Natur nach die öffentliche Ordnung stören könnte". Das rumänische Konkordat ist noch dadurch etwas erweitert, daß nach der Wendung „ordre public" beigefügt ist „ou à l'intégrité de l'Etat", ein Ausdruck, der zeigt, daß durch das Konkordat auch die neu erworbenen Gebiete geschützt und von Rom anerkannt sein sollen. Die Konkordate mit Polen, Litauen, Italien und Jugoslawien weisen hier einen längeren Text auf; sie schließen sich mehr an die Konkordatsformeln des 19. Jahrhunderts an. Nach ihnen verspricht der Bischof, kein Einverständnis zu pflegen, keiner Beratung beizuwohnen, die den Staat oder die öffentliche Ordnung bedrohen könnten. Das jugoslawische Konkor-

---

[58]) Friedberg I, 443, 322. Perugini, A., Concordata vigentia, Romae 1950, 4.

[59]) Nach Art. 16 des deutschen Konkordats sollte der Eid in die Hand des Reichsstatthalters in dem zuständigen Lande bzw. des Reichspräsidenten abgelegt werden, d. i. heute in die Hand des zuständigen Ministerpräsidenten bzw. des Bundespräsidenten (Peters, H., Die Gegenwartslage des Staatskirchenrechts in Veröffentlichungen der Vereinigung der deutschen Staatsrechtslehrer, Heft 11, 1954, 203ff). Mörsdorf, K., Probleme des deutschen Konkordatsrechtes, Münchener Theologische Zeitschrift 6, 1955, 11f.).

dat hat statt der letzteren Stelle folgenden Text: „die gegen die Unabhängigkeit, die Einheit und die Interessen des Königreiches oder gegen die öffentliche Ordnung wäre". Die Konkordate mit Polen, Litauen, Italien und Jugoslawien lassen den neuen Bischof auch noch versprechen, nicht gestatten zu wollen, daß der ihm unterstellte Klerus sich an solchen Aktionen beteiligt.

Verschiedene Konkordate (Polen, Litauen, Italien, Deutschland und Jugoslawien weisen folgenden Schluß auf: „In der pflichtmäßigen Sorge um das Wohl und das Interesse des Staates werde ich jeden Schaden zu verhüten trachten, der den Staat bedrohen könnte". Das deutsche Konkordat fügt nach „werde ich" noch bei „in Ausübung des mir übertragenen geistlichen Amtes".

Wie schon bemerkt, ist das tschechoslowakische Konkordat das kürzeste. Es faßt alle die vorgenannten Punkte zusammen und lautet einfach: „Juro et promitto, sicuti decet Episcopum, fidelitatem Reipublicae Cecoslovacae necnon nihil me facturum quod sit contra salutem, securitatem, integritatem Reipublicae".

Sachlich der größte Unterschied und ein starker Bruch mit der ganzen Vergangenheit ist, daß das Versprechen des Gehorsams ganz aus den neueren Konkordaten verschwunden ist. Ist diese Änderung ein Vor- oder Nachteil, bedeutet sie etwa eine Abschwächung des Staatseides? Nach Auffassung des Verfassers darf der Gegensatz römischen Gehorsams und deutscher Treue nicht zu sehr gepreßt werden. Richtig ist, daß der römische Eid mitunter mehr verlangte als die germanische Huldigung. Als Kaiser Gajus (37—41) seine Regierung antrat, wurde im ganzen Reiche und zwar ohne Aufforderung der Schwur geleistet, daß der Schwörende den Princeps teurer halten wolle als seine eigenen Kinder.[60]) Auf der anderen Seite ist aber zu sagen, daß die Treue auch wieder mehr ist als Gehorsam, denn die Treue ist Hingabe der eigenen Persönlichkeit an die Heimat und die allseitige Wahrung deren Interessen.

Unsere Abhandlung zeigt zugleich die Weitherzigkeit der katholischen Kirche. Wenn auch die Eidesformulare in ihrem Kern einheitlich sind, so weisen sie doch eine große Reichhaltigkeit auf; kein Schema, keine strenge Bindung an einen festen Text: Die Kirche versteht es, sich den Verhältnissen anzupassen und etwaige Wünsche der Regierungen, soweit es geht, zu berücksichtigen.

[60]) Mommsen II, 792 (793) A. 6.

# Die Quodlibeta Minora des Herveus Natalis O.P. († 1323)

*Von Ludwig Hödl, München*

Unter den Theologen der älteren Thomistenschule nimmt Herveus Natalis einen hervorragenden Platz ein. Die Verteidigung und Festigung der Lehre des Aquinaten in der Auseinandersetzung mit den Gegnern und die äußere Geltendmachung derselben innerhalb des Predigerordens ist nicht zuletzt sein Werk. Dieser Aufgabe war Herveus als Bakkalar und Magister der Pariser Universität (1302—1309) und als Provinzial und General des Ordens (1309 —1323) verpflichtet. Als Zeugnis und Frucht dieser Auseinandersetzung ist uns von ihm ein reiches theologisches Schrifttum überkommen. In dieser Abhandlung wollen wir hieraus die Quodlibeta, die einen literarischen Niederschlag von Disputationen darstellen, herausgreifen.

„Die Frage nach der Zahl und Urheberschaft der Quodlibeta, die Herveus Natalis zugeschrieben werden, und folglich die Frage nach ihrer zeitlichen Festlegung, ist eine der verwickeltsten von allen, die uns im Laufe dieser Studien begegnen.“ [1]) So umreißt der erfolgreiche Erforscher der quodlibetalen Literatur der Scholastik das Problem, dessen Klärung diese Studie angeht.

## I. DIE VERFASSERFRAGE DER QUODLIBETA MINORA

### *1. Der Stand der Forschung*

Eine Ausgabe verschiedener Werke des Herveus, die 1513 in Venedig erschien, enthält 11 Quodlibeta dieses Pariser Magisters. Die historische Forschung teilt sie gewöhnlich in maiora und minora. Zu jenen rechnet sie Quodl. I—IV, zu diesen zählt sie V—XI. Die literarhistorischen Probleme, welche die maiora betreffen, hat die Forschung im wesentlichen geklärt. Quodl. I—III hat Herveus als Pariser Magister zwischen 1307 und 1309 disputiert. Das IV. Quodl. bezeugt die Auseinandersetzung mit Petrus Aureolus und fällt somit in eine wesentlich spätere Zeit.

Hinsichtlich der Quodlibeta minora ist die Forschung zu keinem einheitlichen und endgültigen Ergebnis gekommen. Die Meinungen der Theologen gehen hoffnungslos auseinander. Unter der unbestrittenen Voraussetzung der Autorschaft des Herveus beschäftigte sich die Forschung zunächst mit der zeitlichen Einordnung der minora. Die kaum dreijährige Amtszeit des Herveus als Magister bot lediglich Raum für drei Quodlibeta maiora. Die zeitliche Festlegung der minora war das Problem. P. Mandonnet löste diese Frage durch die Annahme, Herveus habe die kleinen Quodlibeta als Magister des Weltklerus disputiert, die großen aber als Ordenslehrer gehalten. [2]) Diese Hypothese scheitert indes an der unhaltbaren Voraussetzung, daß Herveus vor dem Eintritt in den Predigerorden dem Weltklerus angehörte, und sie führt zu unlös-

---

[1]) P. Glorieux, *La littérature quodlibétique de 1260 a 1320,* I. 1925, 200.

[2]) P. Mandonnet, *Premiers travaux de polémique thomiste,* in: Rev. des scienc. phil. et theol. 7 (1913) 63.

baren Schwierigkeiten: Herveus beruft sich nämlich in Quodl. V auf Quodl. I und III; jenes kann also nicht vor diesen liegen.[3])

Einen neuen Ansatz zur Lösung der Schwierigkeiten gab der gelehrte Mitherausgeber der Quodlibeta des Gottfried von Fontaines, A. Pelzer, der das XI. Quodl. des Herveus als eine Abbreviatur des III. und IV. Quodl. des Gottfried von Fontaines erkannte und deshalb aus der Liste der echten Werke des Herveus strich. Auf diesem Wege waren natürlich die Probleme am einfachsten zu lösen. Zunächst blieb aber die Autorschaft des Herveus an den übrigen 6 Quodl. minora unangetastet, und die literarischen Probleme blieben ungelöst. Sie blieben selbst in der Erstauflage des Werkes von P. Glorieux eine offene Frage.[4])

In der Neuauflage aber, welche die alte zwar voraussetzt, in vielen Dingen aber ergänzt und korrigiert, löst Glorieux alle Fragen auf dem Wege, den Pelzer anbahnte. Er zieht die Autorschaft des Herveus an den Quodlibeta minora grundsätzlich in Frage, ja er bestreitet sie. Ehe wir seine Begründung hören, sei der Vollständigkeit halber noch ein anderer Lösungsversuch erwähnt, den der kundige Biograph des Herveus, Ag. de Guimarães, vorschlug.[5])

Er nimmt an, daß Herveus die meisten Quodlibeta minora als Bakkalar außerhalb von Paris disputiert hat. Für diese Behauptung beruft sich Guimarães auf eine Notiz einer Basler Handschrift (Ms. F I 15 fol. 115ra), die besagt, daß Herveus als Bakkalar auch anderwärts disputierte. Ferner weist er auf ein Verzeichnis der Dominikaner Schriftsteller hin, das eine Handschrift in Upsala enthält. Darin wird berichtet, daß Herveus 8 Quodlibeta parva als Lektor verfaßte.[6]) Im Rahmen einer biographischen Studie konnte sich Guimarães mit diesen Hinweisen für eine chronologische Fixierung der Quodlibeta minora begnügen. Es versteht sich aber, daß damit die eigentlichen literarischen Probleme, welche die Autorschaft und die Eigenart der Quodlibeta betreffen, nicht geklärt sind. Gerade die Autorschaft des Herveus aber ist durch die Kritik von Glorieux getroffen.

Unmittelbar bezieht sich diese Kritik auf das V., VIII. und IX. Quodl. der Venediger Ausgabe. Diese werden in der handschriftlichen Überlieferung nicht einhellig dem Herveus zugeeignet. Es ist das unbestreitbare Verdienst von Glorieux, daß er auf diese Tatsache aufmerksam gemacht hat.

Beginnen wir mit dem IX. Quodl. Eine Nürnberger Handschrift weist im Titel und im Index dieses Quodlibet einem Magister Arnolphus zu: Incipiunt questiones magistri arnolphi.[7]) Gemeint ist Arnold von Lüttich O.P. Eine Handschrift von Florenz bemerkt: Explicit quodlibet Arnulphi determinatum per magistrum fratrem Herveum quondam magistrum Ordinis Fratrum Praedicatorum et sacre theologie venerabilem doctorem.[8]) In der für die Überlieferung

---

[3]) Vgl. S. 218.

[4]) Vgl. Anm. 1.

[5]) Ag. de Guimarães OMC, *Hervé Noël* († 1323). Étude biographique, in: Arch. Fratr. Praed. 8 (1938) 5—81.

[6]) Vgl. ebd. 50 Anm. 101 u. 102.

[7]) Cod. lat. Cent. I 67 fol. 270—278. Dank dem Entgegenkommen der Bibliotheksleitung konnte ich diese Handschrift einsehen.

[8]) Cod. lat. Conv. Sopp. D. 4.94; vgl. P. Glorieux, *La littérature quodlibétique* II. Paris 1935, 139. Auf diese überlieferungsgeschichtlichen Schwierigkeiten hat bereits Pelster hingewiesen. Vgl. F. Pelster, Eine Münchener Handschrift des beginnenden vierzehnten Jahrhunderts mit einem Verzeichnis von Quästionen des Duns Scotus und Herveus Natalis, in: Franz. Stud. 17 (1930) 253—272.

der Quodlibeta des Herveus bedeutsamen Madrider Handschrift wird unser Quodlibet einfach als quartum quodlibet magistri (Hervei) angeführt.[9]) Das VIII. Quodl. wird durch eine Handschrift in Klosterneuburg dem Johannes Quidort von Paris zugeschrieben.[10]) Endlich weist Glorieux mit Berufung auf Cod. Vat. lat. 1086 das V. Quodl. Ivo von Caen zu.[11]) Diese für die Theologie des beginnenden XIV. Jahrhunderts bedeutsame Handschrift der Vaticana enthält auf fol. 245—249 eine Sammlung von Quästionen, die im Titel Ivo zugeeignet werden. Glorieux konnte diese Quästionen mit den Fragen des V. Quodl. identifizieren. Für die beiden letzten Quodlibeta fehlen einstweilen noch andere Handschriften, welche die angeführten Aussagen bestätigen oder widerlegen könnten.

Zunächst ist man erstaunt, daß P. Glorieux auf Grund dieses Zeugnisses, das hinsichtlich des IX. Quodl. immerhin zwiespältig ist und hinsichtlich der beiden übrigen lediglich das einer einzigen Handschrift ist, eine eindeutige kritische Entscheidung fällt. Daß er darüber hinaus auch die Autorschaft des Herveus am VI., VII. und X. Quodl. in Zweifel zieht, obgleich die beiden ersten durch die handschriftliche Überlieferung für Herveus bezeugt sind, zeigt, daß sich Glorieux in seiner Kritik nicht allein auf das Zeugnis der Überlieferung stützt. Die Tatsache, daß sich im Korpus der Schriften des Herveus ein unechtes Quodlibet befindet, und die literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Schwierigkeiten, welche die übrigen Quodlibeta minora, vornehmlich das V., VIII. und IX. belasten, veranlaßten ihn, die Autorität der Venediger Ausgabe hinsichtlich der minora grundsätzlich in Zweifel zu ziehen. Was durch A. Pelzer für das XI. Quodl. erwiesen war, war möglicherweise für die übrigen zu erschließen. Dieser Schluß ist aber unberechtigt. Die Quodlibeta minora bezeugen selbst die Urheberschaft des Herveus Natalis.

### 2. *Die Selbstaussagen der Quodlibeta minora über die Autorschaft des Herveus Natalis*

Sosehr die Bezeugung der Autorschaft an der handschriftlichen Überlieferung hängt, sowenig darf das Selbstzeugnis einer Schrift übersehen werden. Der Begriff der Autorschaft fordert natürlich nicht nur die äußere schriftliche Abfassung eines Textes, vielmehr auch dessen inneren geistigen Ursprung im Autor.

a) Als Selbstzeugnis kommt zunächst und zuerst der ausdrückliche Hinweis einer Schrift auf ein b e s t i m m t e s Werk des Autors in Frage. Der Terminus ad quem ist also genau bestimmt. Diese Selbstbezugnahme auf ein echtes und bestimmtes Werk bezeugt den äußeren und inneren Ursprung der hinweisenden Schrift. Daß dieses Zeugnis seine Grenzen hat, darf aber nicht übersehen werden. Unbeschadet des Hinweises kann es sich beim hinweisenden Text um eine Reportation, d. h. um eine Nachschrift handeln, und der hinweisende Text kann auch fremde Bestandteile enthalten. Die quodlibetale Literatur ist ihrem Wesen nach die Frucht geistiger Auseinandersetzung. Die pure Nachschrift eines Textes begründet selbstredend nie eine echte Autorschaft.

---

[9]) Cod. lat. Nacion. 226 fol. 107—118; vgl. P. G l o r i e u x , *La littérature.* 139.
[10]) Cod. lat. 179 fol. 273—278; vgl. P. G l o r i e u x , *La littérature.* 139.
[11]) Vgl. ebd.

Hinsichtlich dieses Selbstzeugnisses befinden wir uns beim V. Quodl. auf sicherem Boden. Dreimal bezieht sich dessen Autor auf bestimmte eigene Schriften

| | | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|---|
| Quodl. | V q. 10 | bezieht | sich | auf | Quodl. | III q. 12 |
| „ | V q. 14 | „ | „ | „ | „ | III q. 9 |
| „ | V q. 15 | „ | „ | „ | „ | I q. 13 |

V, 10: Utrum substantia intelligatur a nobis per propriam speciem. Der Hinweis lautet: . . . dixi diffuse in questione ultimi quodlibeti, qua queritur utrum substantia sit id quod prius occurrit intellectui nostro. fol. 122ra.[12]) III, 12: Utrum primum et per se obiectum intellectus nostri sit substantia vel accidens. fol. 84va. Dieselbe Frage wird auch in Quodl. IX q. 8 behandelt: Utrum substantia cognoscatur a nobis per propriam speciem. fol. 164rb.

V, 14: Utrum aliquod corpus humanum resurgens sine quantitate sit idem in numero quod prius. fol. 124ra. Der Hinweis lautet: . . . diffuse positum est in quodam quolibet in questione de causa individuationis. fol. 124va. III, 9: Ultrum in talibus (sc. compositis ex materia et forma) mansit principium individuationis. fol. 80vb. Dieselbe Frage wird aber auch in Quodl. VIII q. 11 behandelt: Quid sit principium individuationis in rebus materialibus. fol. 152rb.

V, 15: Utrum ex actibus in quibus dirigit theologia practice sive prudentia theologica, generatur aliquis habitus et qualis sit. fol. 124 vb. Der Hinweis lautet: . . . declaravi diffusius in quadam questione de quolibet primo. fol. 125ra. I, 13: Utrum habitus faciat ad substantiam actus. fol. 28ra.

Dieser dreifache Hinweis auf die Quodlibeta maiora bezeugt die Autorschaft des Herveus hinsichtlich des V. Quodl. Die teilweise andersartige Überlieferung in den Handschriften kann dieses Zeugnis nicht entwerten, wohl aber vermehrt sie die literarischen Probleme.

b) Neben diesen Hinweisen auf bestimmte Werke finden wir nicht selten in der quodlibetalen Literatur eine allgemeine Bezugnahme auf Ausführungen an anderen Stellen. Hier bleibt also der terminus ad quem in etwa unbestimmt, und er muß erst durch die Forschung verifiziert werden. Wenn der Zielpunkt unbekannt ist und trotzdem die Beweislast für die Autorschaft zu tragen hat, muß dessen Verifizierung jeder Kritik enthoben sein. In der Regel kommt die textvergleichende Forschung zu sicheren Ergebnissen. So kann auch ein allgemeiner Hinweis als Selbstaussage und Selbstzeugnis gewertet werden.

Ich führe Beispiele aus dem VII. und VIII. Quodl. an. Quodl. VII q. 20 behandelt das Thema, quod lumen non educatur de potentia. Bei der Darlegung der Erörterung erspart sich der Autor einige grundsätzliche Ausführungen mit dem Hinweis, daß er sie an einer anderen Stelle bereits gegeben hat.[13]) Nun hat Herveus an zahlreichen Stellen und bei vielen Gelegenheiten die Frage nach dem Ursprung der Formen und deren Ableitung aus der Potenz der Materie behandelt. Ich verweise auf den Traktat De unitate formarum, den der Venediger Druck enthält. Es ließe sich ohne Schwierigkeit zeigen, daß es sich bei diesem Traktat um quaestiones disputatae handelt. Außerdem behandelt er

[12]) Die Quodlibeta werden nach der Venediger Ausgabe von 1513 angeführt.

[13]) Ed. Venet. 1513 fol. 145ra: Respondeo ad istam questionem. Dimissa opinione de inchoatione formarum et dimissis multis que dicuntur de hoc, quod est educi de potentia materiae vel subiecti in quo est, de quibus diffuse tractavi in quibusdam questionibus quas disputavi, dicendum simpliciter, quod lumen educitur de potentia medii.

dieses Problem in Sent. II d. 18 q. 1 und in Sent. IV d. 1 q. 1 a. 3.[14]) An beiden Stellen finden sich ausführliche Erörterungen dieses Problems. B. Hauréau führt in der Histoire littéraire de la France noch andere Arbeiten des Herveus an, die eine Behandlung dieser Frage vermuten lassen.[15]) Leider sind die Andeutungen in Quodl. VII q. 20 so spärlich, daß einem Textvergleich die notwendige Basis fehlt. Jedenfalls entspricht die angedeutete Lösung den Ausführungen im Sentenzenkommentar.

Denselben Sachverhalt finden wir in Quodl. VIII q. 2. In der Erwiderung auf die Gegenargumente rührt der Verfasser des Quodlibets wiederum an das Formproblem. Auch hier erspart er sich nähere Ausführungen und verweist auf anderweitige Darlegungen.[16])

Ertragreicher ist für unsere Studie eine allgemein gehaltene Bezugnahme in Quodl. X q. 8. Diese Frage lautet: Utrum intellectus agens et fantasma agant in intellectum possibilem. Im corpus articuli gibt der Autor den Grund für die Behandlung dieser Frage an. Er beginnt: „Wie ich glaube, ist diese Frage wegen eines Beweisganges aufgeworfen worden, den ich in irgendeiner Quästion hielt. In ihr war die Rede, ob der tätige Verstand eine Wirkung auf das Sinnenbild habe. Und ich sagte dort, daß der Verstand nichts im Phantasiebild wirke — und umgekehrt. Im Gegenteil, beide wirken auf etwas Drittes, nämlich auf den möglichen Verstand. Bezüglich dessen, daß zwei auf ein Drittes wirken können, ohne daß eines auf das andere einwirkt, führte ich das Beispiel von den zwei Leuten an, die ein Schiff ziehen. Keiner wirkt auf den anderen, sondern beide wirken auf das Dritte.“[17]) An diesen Ausführungen wurde also Anstoß genommen, und so war die nochmalige Behandlung dieser Frage notwendig.

Nun behandelt Herveus im 2. Sentenzenbuch d. 17. q. 2 a. 2 dasselbe Problem. Auf die Frage, wie das Sinnenbild in der Kraft des Intellekts den leidenden Verstand bewege, antwortet er: ambo, videlicet intellectus agens et fantasma, agunt in tercium, scilicet intellectum possibilem, ita quod unum non potest agere sine alio.[18]) Herveus erläutert aber seine Ausführungen nicht am Schiffsbeispiel. Und das hat seinen Grund. Das dritte dubium bezeichnet nämlich dieses als unzulänglich und Herveus kann in der Antwort auf dieses Bedenken nur sagen: . . . non oportet exemplum quantum ad omnia accipi, sed quantum sufficit.[19]) Quod. X q. 8 findet so in Sent. II d. 17 q. 2 seine Ergänzung, und die Stelle aus dem Kommentar findet im Quodlibet ihre Begründung. In dieser wechselseitigen Beziehung wird der allgemeine Hinweis im Quodlibet als Selbstaussage über die Autorschaft des Herveus verständlich; ferner wird daraus gewiß, daß das X. Quodl. in die Zeit der schriftlichen Abfassung des Kommentars gehört. Es ist durchaus mit der Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit zu rechnen, daß die Auseinandersetzung in der Disputation die endgültige Fassung dieser Frage im Kommentar beeinflußt hat. Die Sentenzenlesung mag die Diskussion angeregt haben, die Disputation mag die Fassung

---

[14]) Ed. Venet. 1505 fol. 24rb—26ra bzw. 3rb—vb. Bei jedem Buch beginnt die Foliierung von neuem).

[15]) 34 (1914) 308—351. Unter Nr. 14 führt Hauréau eine Arbeit an mit dem Titel De formis, Nr. 16: Contra Henricum de speciebus (de materia et forma).

[16]) Ed. Venet. 1513 fol. 149ra.

[17]) Ed. Venet. 1513 fol. 174rb.

[18]) Ed. Venet. 1505 fol. 23vb.

[19]) Ebd. fol. 24ra.

im Kommentar geprägt haben. Einem ähnlichen Sachverhalt werden wir später begegnen. Das scholastische Geistesleben wird hier in seiner tatsächlichen Gestalt greifbar.

Auch die Quodlibeta maiora enthalten ein Beispiel für einen allgemeinen Hinweis bezüglich des Anlasses einer Fragestellung. Die 11. Quästion des III. Quodl. lautet: Utrum probabilius sit primum mobile et motum eius incepisse de novo quam eius oppositum, scilicet quam fuisse ab aeterno.[20]) Die positive Stellungnahme zu dieser Frage begründet er vorläufig mit der These, daß die Unbegrenztheit der göttlichen Kraft leichter zu erweisen sei als deren Begrenztheit. Daraus zieht er dann den Schluß, daß es wahrscheinlicher sei, das Erstbewegte und dessen Bewegung habe den Anfang in der Zeit. Die These von der unbegrenzten göttlichen Kraft entnimmt er aber, wie er ausdrücklich betont, einer Determination, die er in questiones ordinarie gab, wo über diese Frage gehandelt wurde. Im Respondeo bezeichnet er dann ausdrücklich den Anlaß der Behandlung dieser Frage im III. Quodl.[21])

Die angeführten quaestiones ordinariae sind wohl identisch mit dem ungedruckten Traktat des Herveus De cognitione primi principii, den Cod. Vat. lat. 862 fol. 1—45 enthält. Die letzte Frage lautet: Utrum Deum esse omnipotentem possit demonstrative probari.[22])

c) Als Selbstaussage und Selbstzeugnis eines Textes kommt endlich die äußere und innere Übereinstimmung mit einem echten Text eines Autors in Frage, selbst dann, wenn keinerlei ausdrückliche oder allgemeine Bezugnahmen dastehen. In diesem Falle sind also der terminus a quo und der terminus ad quem von uns festzustellen. Sosehr die Beweiskraft hier auf der Übereinstimmung in der Diktion ruht, sowenig darf sie aber in ihr allein gesucht werden. Die Übereinstimmung in der Gliederung und Führung der Gedanken ist ebenso beweiskräftig. Zur Feststellung der Urheberschaft einer Schrift sind textvergleichende Studien unentbehrlich, mögen sie auch bisweilen noch so mühevoll und erfolglos sein. Der Sentenzenkommentar des Herveus und dessen Quodlibeta bieten reiche Möglichkeit zu solchen Studien. Ich erwähne zunächst ein Beispiel aus den Quodlibeta, das man als Schulbeispiel bezeichnen kann und das zur Klärung der literarischen Fragen bedeutsam ist. In den Quodlibeta maiora und minora wird dreimal das Thema behandelt, ob die Substanz von uns durch eine eigene und ihr eigentümliche species erkannt wird. In der Reihenfolge der Venediger Ausgabe der Quodlibeta begegnet uns diese Frage:

1. in Quodl. III q. 12: Utrum primum et per se obiectum intellectus nostri sit substantia vel accidens.[23])
2. in Quodl. V q. 10: Utrum substantia intelligatur a nobis per propriam speciem.[24])
3. in Quodl. IX q. 8: Utrum substantia cognoscatur a nobis per propriam speciem.[25])

---

[20]) Ed. Venet. 1513 fol. 83va—84va.

[21]) Ebd. Respondeo: ista questio mota est propter hoc, quod ego dixi in questionibus ordinariis, quod Deum esse infinite virtutis potest probari ratione probabiliori quam inveniatur in oppositum.

[22]) Vgl. F. Pelster, Thomas von Sutton O.P., ein Oxforder Verteidiger der thomistischen Lehre, in: Zeitschr. für kath. Theol. 46 (1922) 243.

[23]) Fol. 84va.

[24]) Fol. 121va.

[25]) Fol. 164rb.

Die Beziehung von Quodlibet III und V in dieser Frage haben wir bereits oben vermerkt.[26]) Auf die Beziehung des IX. Quodl. zu den beiden anderen wollen wir nun besonders achtgeben. Stellen wir zunächst die Gliederung und den Aufriß der beiden Quästionen des III. und IX. Quodl. einander gegenüber.

| Quodl. IX q. 8 fol. 164va | Quodl. III q. 12 fol. 84vb |
|---|---|
| Ad evidentiam questionis intendo facere quatuor: Primum est dare intellectum questionis. | Respondeo circa istam questionem quatuor facienda; Primum est dare questionis intellectum. |
| Secundum est ponere conclusionem quam intendo persuadere eam. | Secundum ostendere, quod substantia non est id quod primo occurit intellectui nostro. |
| Tertium est ostendere aliquo modo quod substantia cognoscatur a nobis. | Tertium est ostendere, quod primo occurrit intellectui nostro est aliquod accidens sensibile concretive acceptum modo quod exponetur. |
| Quartum est ponere quedam que videntur esse contra communem intentionem et ea solvere. | (Quartum, quomodo intellectus noster deducitur in cognitione substantia). Quartum (quintum) est obiicere contra premissa et respondere. [27]) |

Die Gegenüberstellung zeigt, daß in beiden Quästionen dieselbe Gliederung zugrunde liegt. In III, 12 ist lediglich der in IX, 8 allgemein gehaltene 2. Gliederungspunkt konkret in zwei Thesen entfaltet.

Vergleichen wir ferner die begriffliche Unterscheidung, durch die in den beiden Quästionen des V. und IX. Quodlibet, das Verständnis der Fragen geklärt wird.

| Quodl. IX q. 8 | Quodl. V q. 10 fol. 122ra |
|---|---|
| Quantum ad primum cum queritur utrum substantia cognoscatur per propriam speciem dicendum ... quod substantia cognoscatur per propriam speciem uno modo ex parte obiecti cogniti ... | Et tunc dico ad questionem qua queritur, utrum substantia intelligatur per propriam speciem a nobis, accipiendo esse speciem propriam ex parte obiecti ... |
| Alio modo potest intelligi questio ex parte ipsius intelligentis ... | Si autem species propria esset alicuius ex parte cognitionis ... |

Endlich vergleichen wir den Gleichlaut der Diktion in den Ausführungen über die Art und Weise der Erkenntnis von Substanzen

---

[26]) Vgl. S. 218.

[27]) In der Gliederung kündigt Herveus lediglich vier Punkte an, in den Ausführungen folgen aber fünf. Der Gedankengang liegt offensichtlich fest und geht einfach über die Gliederung hinweg.

Quodl. IX, q. 8 a. 3 fol. 165ra

. . . videtur mihi quod iste sit processus cognitionis nostre, quia primo occurrunt nobis accidentia sensibilia . . . scilicet esse album, nigrum, calidum, frigidum et sic de aliis . . .
Postea vero quando apparet, quod aliquid unum et idem quod prius erat frigidum fit postea calidum vel econverso, apprehendit intellectus, quod calor est aliquid inherens, et quod presupponat aliquid cui inhereat, et similiter frigidum.

Quodl. III q. 12 a. 4 fol. 85va

. . . videtur mihi quod iste sit modus quo deducimus in cognitione substantie: Nam aliquis videns quod unum et idem numero nunc est calidum, nunc frigidum, nunc album, nunc nigrum et sic de aliis, statim concludit, quod talia insunt alicius subiecto.

Die Führung der Gedanken, die Gliederung des Textes und die Ausdrucksweise der 8. Quästion des IX. Quodl. stimmt so offensichtlich mit echten Quästionen des Herveus Natalis überein, daß an der Autorschaft des Herveus hinsichtlich des IX. Quodl. kein Zweifel bestehen kann.

Bezüglich des VIII. Quodl., das P. Glorieux ebenfalls aus der Liste der echten Werke des Herveus streichen will, stehen wir vor einem ähnlichen Sachverhalt: Der Text bezeugt sich selbst als Eigentum des Herveus. Textgrundlage der folgenden Untersuchung bildet die zweite Quästion des VIII. Quodl. Diese Frage lautet: Utrum (sc. Deus) posset conferre creature potentiam creandi.[28]) Das theologische Interesse und Gewicht gewann diese Frage von der allgemeinen Sakramentenlehre her. Die These von der Gnadenwirksamkeit der Sakramente, die die Schule des hl. Thomas verteidigte, und die These von der Schöpfungswirklichkeit der Gnade, die alle Theologen des beginnenden XIV. Jahrhunderts vertraten, lagen im Widerstreit und veranlaßten die wiederholte Behandlung der Frage nach der Mitteilbarkeit schöpferischer Kraft an ein Geschöpf.

Dasselbe Thema behandelt Herveus auch im Sentenzenkommentar: Lib. II d. 1 q. 2 a. 4. Hier lautet die Frage: Utrum creare possit communicari creature.[29]) Die Übereinstimmung beider Fragen in Gliederung und im Wortlaut des Textes muß sofort auffallen.

Quodl. VIII q. 2 fol. 148rb

. . . omnes doctores theologie communiter tenent modo, quod creare . . . non possit communicari creature. Hoc autem declarent et ex parte infinitatis potentie creandi et ex parte agentis et ex parte actionis et ex ordine agentium et ex totalitate essendi.

Sent. II d. 1 q. 2 a. 4 fol. 4vb

. . . communiter tenent magistri non solum quod non est ita factum, sed etiam quod non possit esse. Et hoc ostendunt ex quatuor, scilicet ex potentia creandi, ex condicione agentis, ex modo agendi et ex totalitate entitatis.

Herveus teilt zwar die herrschende theologische Meinung, die sich gegen die Möglichkeit der Mitteilung schöpferischer Kraft an ein Geschöpf ausspricht,

[28]) Ed. Venet. 1513 fol. 148rb.
[29]) Ed. Venet. 1503 fol. 4vb.

aber er gibt trotzdem eine Widerlegung der Beweisgründe, die für diese angeführt werden. Diese höchst eigenartige literarische Methode rechtfertigt er so:

Quodl. VIII q. 2 fol. 148va

Iste sunt potissime, que solent adduci rationes, et licet supponamus quod concludunt veritatem, quia tamen non omnis veritas est nobis demonstrabilis, quia multotiens desistimus a comprehendo naturam rerum, ideo istis rationibus posset probabiliter responderi ita, quod istud quod est creaturam non posse creare magis est tenendum sicut per auctoritatem traditum quam sicut demonstratione conclusum.

Sent. II d. 1 q. 2 a. 4 fol. 4vb

Licet autem supponendum sit, quod iste rationes concludunt verum et sint valde demonstrabiles, tamen non videtur, quod necessario demonstrent. Nec hoc est inconveniens, quia multe sunt veritates que a nobis demonstrari non possunt. Et ideo ut hoc teneamus magis tamquam auctoritate firmatum quam rationibus humanis demonstratum potest responderi ad rationes inductas.

Im Rahmen des Sentenzenkommentars, wo mir diese Ausführungen zuerst begegneten, wirkt diese Methode der Beweisführung höchst eigenartig. Das eigentliche theologische Verhältnis von auctoritas und ratio wird hier verkehrt. Um das Gewicht der auctoritas zu erhöhen, will Herveus das Gegenteil der Überlieferung als vernünftig bzw. als probabel darlegen. Es ist klar, daß diese Methode nicht mehr von der Theologie her entworfen ist. Sie muß vielmehr literarisch, d. h. von der Schule her verstanden werden. Wir stehen damit vor dem Problem der literarischen Eigenart der Quodlibeta minora.

Bevor wir dieses schwierige Problem angehen, möchte ich doch en passant darauf hinweisen, daß sich durch textvergleichende Studien die Autorschaft des Herveus auch für das VI. Quodlibet begründen läßt. Als Textgrundlage kommt in Frage: Quodl. VI q. 7: Utrum spiritus sanctus distingueretur a filio, (sed) si non procederet ab eo[30]) und I. Sent. d. 11 q. 1.[31]) Die Fragestellung ist hier dieselbe wie in der quodlibetalen Frage. In der Gliederung und Führung der Gedanken weisen beide Quästionen große Ähnlichkeit auf. Da die Kritik von Glorieux dieses Quodlibet nicht unmittelbar betrifft, begnüge ich mich mit diesem Hinweis.

Überblicken wir kurz das Selbstzeugnis der Quodlibeta minora bezüglich ihres Ursprungs, so können wir feststellen: Gerade jene minora, die Glorieux auf Grund der handschriftlichen Überlieferung aus dem Korpus der echten Schriften des Herveus ausscheidet, das V., VIII. und IX. Quodl. der Venediger Ausgabe, sprechen mit aller wünschenswerten Klarheit und Deutlichkeit für die Autorschaft des Herveus. Die Quodlibeta minora gehören zum corpus quodlibetale des Herveus Natalis. Wie läßt sich aber dann die zum Teil andersartige literarische Überlieferung verstehen? Die Klärung der literarischen Eigenart der Quodlibeta parva mag darauf eine Antwort geben.

---

[30]) Ed. Venet. 1513 fol. 132va.

[31]) Ed. Venet. 1503 fol. 28rb.

## II. DIE LITERARISCHE EIGENART DER QUODLIBETA MINORA DES HERVEUS NATALIS

Zur Klärung dieser Frage ist es notwendig, das allgemeine Schema einer scholastischen Disputation vor Augen zu behalten.[32]) Seinem Wesen nach ist die Disputation die schulische wissenschaftliche Auseinandersetzung, die zwischen den Disputanten ausgetragen wird. In der Regel wird diese Auseinandersetzung durch die determinatio des Magisters beendet. Der wissenschaftliche Zweikampf entwickelt sich zunächst zwischen dem Respondens und dem Opponens. Jenem obliegt die Aufgabe, die aufgeworfene Streitfrage im Sinne des Magisters einer vorläufigen Klärung zuzuführen. Dabei konnte natürlich der Respondens die in der Theologie der Zeit liegenden Gegenargumente berücksichtigen. Gegenüber dieser vorläufigen Entscheidung einer Frage konnte dann der Opponens seine Einwände geltend machen. Diesem ersten Waffengang konnten sich weitere anschließen, bei denen auch die Person des Respondens wechseln konnte. Die endgültige Entscheidung brachte die determinatio des Magisters. Dieser berücksichtigte natürlich die vorläufige Entscheidung des Respondens.

Über die Person des Respondens läßt sich sagen: In der Regel war es ein Bakkalar, d.h. ein Student, der wenigstens die Sentenzenlesung begonnnen hatte. Nach den schulischen Gepflogenheiten der Pariser Universität mußte der künftige Magister wenigstens fünfmal als Respondens auftreten.[33]) Selbstredend war es für den Bakkalar eine Ehre und für den künftigen Lehrer eine Empfehlung, wenn der Magister über die disputierte Frage keine andere Entscheidung traf als der Respondens.[34]) Über die Person des Opponens sind wir weit schlechter unterrichtet.

Als disputatio ordinaria gehörte diese wissenschaftliche Auseinandersetzung zum ordentlichen Schulbetrieb. Sie wurde das ganze Schuljahr hindurch veranstaltet. In der Zeit des Advents und der Quadragesima wurden zudem die quaestiones de quolibet disputiert.

Ähnlich wie die Erklärung der Sentenzen wurden auch die disputationes, vor allem die quaestiones de quolibet veröffentlicht. Herveus Natalis hat auch seine quaestiones ordinariae herausgegeben. In den handschriftlich überlieferten Quodlibeta haben wir in der Regel den Text der determinatio vor uns. Die Ausführungen des Respondens und Opponens werden bisweilen nur angedeutet. Diese Tatsache darf nicht wundernehmen. Das wissenschaftliche Interesse, das die Veröffentlichung von quaestiones disputatae leitet, wendet sich natürlich dem Ergebnis der Auseinandersetzung zu. Die Arbeit und Leistung des Respondens wurde darum auch von der historischen Forschung bislang zu wenig gewürdigt, ja verkannt.

### *1. Die literarische Eigenart des Quodlibet IX*

a) In diesem Quodlibet spielt bisweilen der Respondens eine besondere Rolle. Erstmals wird er in der 5. Quästion eigens erwähnt. Die Frage lautet: Utrum

---

[32]) Über den äußeren Verlauf der Disputation unterrichtet der ausgezeichnete Beitrag von F. Pelster zu dem Werk: A. G. Little und F. Pelster, *Oxford Theology and Theologians*, Oxford 1934, 29—56.

[33]) Vgl. ebd. 33.

[34]) Vgl. ebd. 40 Anm. 1.

sapientia sit unus habitus formaliter.[35]) Näherhin handelt es sich um das Problem der habituellen Einheit der Theologie. Da nach Aristoteles die sapientia beides umfaßt: intellectus und scientia, scheint die These von der habituellen Einheit der Theologie unhaltbar.[36]) Gegenüber diesem scheinbaren Widerspruch erhebt sich der Respondens und verteidigt die These. Gegen seine Ausführungen tritt der Opponens auf. Der Text sagt: Et quia respondens dicebat, quod sapientia proprie dicta est unus habitus formaliter de qua non intelligit philosophus VI ethicorum, arguebatur contra.[37]) Dieselbe These verteidigt Herveus im Sentenzenkommentar. Er führt dort aus: Die Theologie ist eine, weil ihr Formalobjekt eines ist, mögen auch andere Objekte noch eine sekundäre Rolle spielen.[38]) Gerade diese Beweisführung setzt die Argumentation des Opponens voraus. Er führt nämlich aus: Impossible est eandem scientiam esse de diversis obiectis ita, quod de utroque tractat principaliter, quia eiusdem habitus non sunt diversa obiecta principalia. Sed theologia tractat de operabilibus principaliter. Ergo etc.[39])

b) In der folgenden Frage wird wiederum der Respondens angeführt. Diese Quästion handelt davon, daß der menschliche Intellekt im Pilgerstande zu einer Gotteserkenntnis erhoben werden kann, die nicht an die Sinneserkenntnis gebunden ist.[40]) Für diese Möglichkeit spricht die mystische Erfahrung des Apostels Paulus 2 Kor 12, 2, die in diesem Zusammenhang immer wieder angeführt wird. Ferner spricht die eigene höchst angespannte geistige Tätigkeit, die alle Sinnestätigkeit hinter sich läßt, dafür. Für diese These tritt wiederum der Respondens ein. Der Opponens hat aber in seiner Stellungnahme zunächst ein leichtes Spiel, denn er kann dem Respondens vorhalten, daß nach seinen eigenen Aussagen alle Erkenntnis bei den Sinnen anhebt.[41]) Als Lösung der Streitfrage wird ein Kompromiß vorgetragen: Die Möglichkeit kann zwar nicht geleugnet werden, die Tatsache ist aber für diese Weltzeit durchaus fragwürdig. Leider bietet der Kommentar des Herveus keine Vergleichsmöglichkeit mit den Ausführungen des Respondens.

c) Die 8. Quästion ist für unsere Untersuchung sehr aufschlußreich. Sie wurde bereits als Selbstzeugnis des Quodlibet für die Autorschaft des Herveus ausgewertet. Es wird hier die Frage nach der Erkenntnismöglichkeit der Substanz behandelt. Wir hoben vor allem auch die begriffliche Unterscheidung heraus, durch welche die Klärung der Frage erreicht wird. Nun wird aber im Text diese Unterscheidung ausdrücklich dem Respondens zugeschrieben: ... cum queritur, utrum substantia cognoscatur per propriam speciem, dicendum quod sicut in disputatione a respondente fuit tactum, dupliciter potest intel-

---

[35]) Ed. Venet. 1513 fol. 162rb.
[36]) Aristoteles Ethic. Nic. VI, 7 (1141a 19—20).
[37]) Ed. Venet. 1513 fol. 162rb.
[38]) I Sent. d. 1 (Prol.) q. 5 fol. 6rb: Et ideo dicendum, quod theologia est una propter unitatem formalis obiecti ... Primum autem et per se obiectum theologie est unum sc. Deus secundum quod Deus, alia autem secundario considerat. Herveus hat über diese Frage einen eigenen Traktat geschrieben. Vgl. J. Koch, *Durandus de S. Porciano O. P.*, Münster 1925, 221—222.
[39]) Ed. Venet. 1513 fol. 162vb.
[40]) Quodl. IX q. 6: Utrum intellectus viatoris possit elevari ad Deum cognoscendum absque hoc, quod abstrahatur a sensibus. Ed. Venet. 1513 fol. 163va.
[41]) Ebd. Et quia respondens tenebat istam partem, arguitur contra eum tripliciter. Primo quia intellectus in via non intelligit secundum quod ipse dicebat nisi ex sensibus.

ligi.[42]) Auf Grund des Vergleiches mit Quodl. V q. 10 erwies sich diese Distinktion als Aussage des Herveus. Nun wird sie aber auch als Ausführung des Respondens sichtbar. Daraus folgt also, daß Herveus in dieser Quästion als Respondens auftritt. Eine Reihe von literarischen und überlieferungsgeschichtlichen Problemen finden damit ihre befriedigende Lösung.

Das Selbstzeugnis des Quodlibet und die handschriftliche Überlieferung lassen sich vereinen. Quodl. IX kann durchaus unter dem Magister Arnold von Lüttich disputiert worden sein, Herveus Natalis war Respondens und hat als solcher einen wesentlichen Anteil an der Klärung der Fragen. Für das Verhältnis von Respondens und Magister determinans in unserem Quodlibet ist die letzte Quästion aufschlußreich. Hier wird gefragt, ob sich der Wille eigenmächtig und unabhängig von der Erkenntnis auf ein Gut richten kann.[43]) In der Stellungnahme zu dieser Frage wird die Unmöglichkeit der These durch einen dreifachen Grund dargetan. Dann heißt es: Responsio facta ad hanc partem bene concludit unde concedenda est.[44]) Offensichtlich billigt der Magister die Ausführungen des Respondens und verzichtet auf eine eigene Stellungnahme. Wenn wir diese Haltung des Magisters auch nicht bei allen Quästionen annehmen können, so folgt doch, daß der Großteil des literarischen Gedankengutes des IX. Quodl. Eigentum des Herveus ist. Die ausdrückliche Nennung des Respondens und der Textvergleich mit echten Werken des Herveus beweist dies.

Auch die zeitliche Einordnung dieses Quodlibet bereitet keine Schwierigkeit mehr. Es ist durchaus in der Ordnung, daß Herveus als Bakkalar in einer Disputation respondierte. Wir kommen damit in die Zeit zwischen 1303—1307. In diesen Zeitraum passen auch die theologischen Gedanken, die vorgetragen werden. Die endgültige k r i t i s c h e Wendung zu Thomas von Aquin ist noch nicht erfolgt. Eine Berufung auf seine Schriften findet sich nicht. Doch damit rühren wir an die problemgeschichtliche Bedeutung der Quodlibeta minora, die das Thema späterer Ausführungen sein soll.

### *2. Die literarische Eigenart des Quodlibet VIII*

a) Dürfen wir die aus der Untersuchung des IX. Quodl. gewonnenen literarischen Erkenntnisse auch auf das VIII. Quodl. ausdehnen? Jedenfalls nicht ohne spezifische Untersuchungen. Die 1. Quästion spricht aber bereits für unsere Vermutung, daß Herveus auch in diesem Quodlibet als Respondens auftritt. Zur Frage steht, ob die Vielheit der Prädikate in Gott oder nur in unserem Verstande ist. Die Einleitung zur Klärung der Frage lautet: Respondeo respondendo ad istam quaestionem.[45]) Diese Formulierung hat ihre Berechtigung, wenn nun tatsächlich der Respondens zu Wort kommt. Die begriffliche Klärung der Frage, die nun gegeben wird, und die hinsichtlich der endgültigen Stellungnahme einen Vorentscheid bringt, entspricht ganz der Aufgabe und der Stellung des Respondens. Diese Distinktion hat im Sentenzenkommentar des Herveus ihre genaue Parallele.

---

[42]) Ed. Venet. 1513 fol. 164va. In der Druckausgabe ist das „a respondente" unleserlich zu ante zusammengezogen. Ein Blick in Cod. lat. Cent. I 67 der Stadtbibliothek in Nürnberg fol. 164va zeigt die auch durch den Kontext geforderte Auflösung.

[43]) Quodl. IX q. 10 fol. 168ra: Utrum appetitus intellectivus possit ferri in bonum cognitum absque hoc quod sit apprehensum ab intellectu.

[44]) Ebd.

[45]) Ed. Vent. 1513 fol. 147vb.

| Quodl. VIII q. 1 fol. 147vb | Sent. I d. 2 q. 2 fol. 10va |
|---|---|
| ... sicut proponitur distinguendum est de ratione et de re. Ratio enim dupliciter potest accipi: Uno enim modo dicitur ratio conceptus quem format intellectus de re ... | ... sciendum, quod ratio dupliciter dicitur: Uno modo dicitur ratio conceptus intellectus de re ... |
| Alio modo dicitur ratio illud, quod respondet tali conceptui sicut si dicam, quod ratio sapientie consistit in hoc, quod est illud, quo aliquid cognoscatur per altissimas causas ... | Alio modo dicitur ratio illud formale, quod tali conceptioni respondet, sicut dicimus, quod ratio iustitie consistit in tenendo medium in eis que sunt ad alterum et sic de aliis. |

b) Auf die literarische Eigenart der 2. Quästion, die nach der Möglichkeit der Mitteilung schöpferischer Kraft an ein Geschöpf fragt, haben wir bereits oben hingewiesen. Herveus antwortet, wie bereits ausgeführt wurde, auf die nach der Theologie der Zeit schlüssigen und beweiskräftigen Argumente, die gegen die Mitteilungsmöglichkeit schöpferischer Kraft an ein Geschöpf sprechen. Er rechtfertigt sein Vorgehen durch den Hinweis, dadurch das Gewicht und die Autorität der Tradition zu erhöhen. Dieses Verfahren wird nur verständlich, wenn wir die ganzen Ausführungen in den Rahmen einer Disputation hineinstellen. Daß diese Frage disputiert wurde, gründet in der Aporie, in der sich die Sakramentstheologie des beginnenden XIV. Jahrhunderts befand. Die Gnadenursächlichkeit der Sakramente sprach für die Möglichkeit, die Tradition sprach dagegen. Sobald man nun die Frage der Diskussion überantwortete, wurden die überkommenen Beweisgründe im Munde des Opponenten zu Argumenten, die gegen die aufgeworfene Frage sprachen und der Respondens war ihnen eine Antwort schuldig. Auf dem Hintergrund der Disputation wird der fragwürdige Versuch, die Methode zu rechtfertigen, überflüssig. Diese Responsa erweisen den Autor als Respondens der Disputation. Die formgeschichtlichen Studien kommen also auch hier zu dem Schluß: Herveus Natalis, der Autor des VIII. Quodl., hat dieses als Respondens disputiert.

Unter dieser Voraussetzung lösen sich auch hier die überlieferungsgeschichtlichen Schwierigkeiten mühelos. Falls das Zeugnis der Handschrift 179 in Klosterneuburg zutrifft, hat Herveus unter der Leitung des Magisters Johannes Quidort von Paris in diesem Quodlibet respondiert.[46]) In der Auswahl der Themen und in der Fragestellung ist tatsächlich der Einfluß des Johannes Quidort deutlich spürbar. Auch seine echten Schriften enthalten mannigfaltige Ausführungen über die Kirchengewalt und über die Kirchenstrafen.[47]) Die theologische Auswertung der Quodlibeta minora des Herveus wird diesen Themen besondere Aufmerksamkeit widmen.

Die zeitliche Festlegung dieses Quodlibet bereitet nach diesen Ausführungen keinerlei Schwierigkeiten mehr. Es kommt das Jahr 1304 bzw. 1305 in Frage.[48]) Dazu paßt auch die literarhistorisch höchst bedeutsame Beobachtung,

[46]) Vgl. S. 217 Anm. 10.

[47]) Im Sentenzenkommentar begegnen wir diesen Fragen besonders im Bußtraktat: d. 14 (Cod. lat. Par. Mazar. 889 fol. 85vb). Ferner kommt sein Traktat ‚De potestate papae' und die ‚Determinatio de confessionibus fratrum' in Frage. In Quodl. VIII des Herveus werden diese Fragen in den qq. 17—18, 21—23 und 25—27 behandelt.

[48]) Johannes Quidort von Paris hat 1304 das Magisteramt erlangt, 1305 wurden seine Thesen über die Gegenwart Christi im Sakrament des Altares zensuriert, am 22. September 1306 ist er gestorben.

daß Herveus in der 2. Quästion spezifische Beweisgänge des Johannes Duns Scotus aufgreift.

### *3. Die literarische Eigenart des Quodlibet V*

Das V. Quodlibet steht keineswegs auf einer Stufe mit den übrigen Quodlibeta minora. Die wiederholte Bezugnahme auf die Quodlibeta maiora zeigt, daß es zeitlich später anzusetzen ist als diese.[49]) Es fällt also völlig aus dem Rahmen der minora heraus. Zudem ist in ihm die kritische Hinwendung zur Theologie des hl. Thomas schon vollzogen. Öfters als in allen übrigen Quodlibeta begegnen uns hier die Hinweise auf die Ausführungen des Aquinaten. Aus literarischen und theologischen Gründen ist dieses Quodlibet in das 2. Jahrzehnt des XIV. Jahrhunderts zu verlegen. Dem steht nicht entgegen, daß Herveus bereits 1309 die Leitung der französischen Ordensprovinz übernahm, denn er konnte auch als Provinzial vorübergehend und vertretungsweise den Lehrstuhl innehaben.[50])

Seiner äußeren Form nach macht dieses Quodlibet gar nicht den Eindruck eines solchen. Es fehlt die gewohnte Einleitungsformel und es endigt mit einem Briefschluß.[51]) Auf Grund dieser Beobachtungen hat J. Koch Bedenken, das Quodlibet auf eine Disputation zurückzuführen. Doch diese Beobachtungen betreffen nur die literarische Form, in der uns das Quodlibet überliefert ist. Daß es sich tatsächlich um eine Disputation handelt, zeigt die 3. Quästion, in der der Opponens genannt wird.[52])

Die Stellung des Herveus als Magister und die Übereinstimmung der Ausführungen mit sicher echten Werken läßt keinen Zweifel aufkommen, daß Herveus dieses Quodlibet als Magister determiniert hat. Die handschriftliche Überlieferung verschiedener Quästionen unter dem Namen des Ivo von Caen bedeutet keinen entscheidenden Einwand.[53]) Durch textvergleichende Studien wäre zu klären, ob Ivo bei der Disputation dieser Fragen eine literarisch belangvolle Rolle gespielt hat. Diese Frage muß einstweilen offen bleiben.

Diese offene Frage beeinträchtigt aber nicht mehr das Ergebnis dieser formalen literarischen Untersuchungen. Hinsichtlich des VIII. und IX. Quodlibet konnten sie gewiß machen, daß Herveus Natalis diese Quodlibeta als Respondens disputiert hat. Wir dürfen daher in diesen Schriften, wenn auch nicht ausschließlich, so doch in der Hauptsache Ausführungen des Respondens sehen. Innerhalb der quodlibetalen Literatur dürfen darum diese Quodlibeta eine Sonderstellung beanspruchen.

Diese Erkenntnisse hinsichtlich der literarischen Eigenart lösen auch die überlieferungsgeschichtlichen Schwierigkeiten. Die zum Teil anderslautende handschriftliche Überlieferung dieser Quodlibeta behält ihr begrenztes Recht. Ferner wird damit die ganze Problematik der zeitlichen Festsetzung und Einordnung in die Biographie des Herveus hinfällig. Diese Quodlibeta gehören in seine Vorbereitungszeit auf das magisterium.

---

[49]) Vgl. S. 218.
[50]) Vgl. Ag. de Guimarães, *Hervé Noël,* in: Arch. Fratr. Praed. 8 (1938) 38.
[51]) Die Einleitung: ‚in nostro quolibet querebatur' fehlt, es beginnt sofort: Queritur, utrum ... Der Schluß lautet: tamen si in dictis occurrent aliqua dubia, possetis mihi scribere, et ego rescriberem. Valete. Vgl. J. Koch, *Durandus de S. Porciano,* Münster 1927, 213.
[52]) ... processus autem quem tenet opponens non valet. Ed. Venet. 1513 fol. 116ra.
[53]) Vgl. S. 217.

Sie geben daher Aufschluß über die Abhängigkeit dieses Gelehrten von den Lehrern seiner Zeit. Bei keinem Theologen dieser Periode sind wir auch nur annähernd so gut über die geistige Entwicklung orientiert wie bei Herveus. Die Quodlibeta minora kennzeichnen den Werdegang des Herveus vom Bakkalar zum Magister. Als Literatur des beginnenden XIV. Jahrhunderts sind sie schließlich auch bedeutsam für die Geschichte der älteren thomistischen Schule, ihres Ursprungs und ihrer ursprünglichen Theologie. Selbst der erste Einfluß des doctor subtilis auf das Geistesleben wird in ihnen greifbar.

# Die Gestalt des Melchisedek

*Von Dr. Helga Rusche, Münster/Westf.*

Zu den wenigen Gestalten des Alten Testamentes, die im Kanon der Messe einen Platz gefunden haben, gehört Melchisedek. Nur schwach umrissen sind seine Konturen in der Geschichte. Er taucht auf und verschwindet wieder im Dunkel wie alle Könige der Randstaaten Israels, die nur um des Gottesvolkes willen erwähnt werden. Und dennoch gewinnt seine Gestalt mehr und mehr an Umrissen, je weiter die Heilsgeschichte voranschreitet. Es ist ein eigenartiger und langer Weg, den sie in der Vorstellung des Glaubens und in der Frömmigkeitsgeschichte beschreitet.

In der folgenden Untersuchung soll dieser Weg aufgezeigt werden. Nur an zwei Stellen des Alten Testamentes (Genesis 14, 18—20; Ps 110, 4) und nur in einem Brief des Neuen Testamentes (Hebräerbrief) ist von Melchisedek die Rede[1].

## I.

Im Stile alter Chroniken aus der Keilschriftzeit wirkt das *14. Kapitel der Genesis* wie ein archaischer Block mitten in der Vätergeschichte. Nur lose angeschlossen an die ihn umgebenden Verse wird darin der Bericht der Begegnung Abrahams mit Melchisedek gebracht. Das Kapitel beginnt mit einer Schilderung des Feldzuges der Babylonier gegen die kanaanäischen Fürsten. Die Einwohner des Ostjordantales sind unruhig geworden. In dem Tal Siddim, vermutlich einem Teil des heutigen Salzmeeres, kommt es zwischen den Stadtkönigen der Gegend und den zurückziehenden Heeren zur Schlacht. Die Großkönige tragen elamitische Namen.

---

[1]) Allgemeine Literatur: Otto *Michel,* Melchisedek, THWB IV, 573 ff; G. *Wuttke,* Melchisedek, der Priesterkönig von Salem. Gießen 1927; G. Wuttke berücksichtigt kaum die Alttestamentlichen Stellen, er beginnt seine Untersuchungen mit dem Hebräerbrief. Dagegen bringt die 1951 in Washington erschienene Dissertation von Gerald Thomas Kennedy *(St. Paul's Conception of the Priesthood of Melchisedech)* auch eine ausführliche Untersuchung über Genesis 14 und Ps. 110. Sie stellt die verschiedenen Meinungen älterer und moderner, vor allem englischer und amerikanischer Exegeten gegenüber und unterscheidet wohl zu scharf zwischen protestantischer und katholischer Sicht. Die modernen deutschen Untersuchungen sind dabei kaum berücksichtigt worden. Gewiß spielt die protestantische oder katholische Grundeinstellung eines Exegeten eine gewisse, oft unbewußte, Rolle, aber doch wohl mehr in den vergangenen Jahrhunderten und Jahrzehnten, als gerade in der Gegenwart, in der doch auf beiden Seiten eine gründlichere Bemühung um die Textgestalt und Textgeschichte offenkundig geworden ist. Auf vollzählige Literaturangabe ist im folgenden Aufsatz, der aus einem Vortrag erwachsen ist, bewußt verzichtet um der Linie willen, die ausgezogen werden sollte.
Literatur zu Genesis 14, 18—20; Gerhard v. Rad, Genesis, AT Deutsch; Junker, Genesis, Echterbibel; Gunkel, Genesis, Handkomm. z. AT, Göttingen 1910; Strack, Die Genesis, 2. Aufl. München 1905; Chaine, Le livre de la Genèse, Paris 1951.

Die Elamiter wohnten um 2000 v. Chr. in Babylon, und ihr Reich erstreckte sich weit bis über Syrien. Die Tell-el-Amarnatafeln (14. Jahrh.) bezeugen noch solch ein Klientelverhältnis zwischen Babylon und den kanaanäischen Fürsten.[2]) — Die Stadtkönige werden geschlagen, unter ihnen befindet sich der König von Sodoma mit seinen Leuten, von denen ein Teil in Gefangenschaft gerät, unter ihnen Lot, in dessen Person sich nun die Weltgeschichte mit der Vätergeschichte verknüpft. Abraham, dem es zugetragen wird, rüstet an seinem Ort Leute aus (dreihundertachtzehn, sagt der Bericht), er jagt den Feinden bis in die Nähe von Damaskus nach und entreißt ihnen Beute und Gefangene. Als er zurückkommt, zieht der König von Sodoma ihm entgegen (V. 17). Man erwartet jetzt ein Gespräch zwischen beiden. Aber hier unterbricht die Schilderung, um den Faden erst wieder in V. 21 aufzunehmen. Die Geschichte der Begegnung Abrahams mit Melchisedek wird eingeschoben:

„Melchisedek, der König von Salem, trug Brot und Wein heraus. Und er war ein Priester Gottes, des Höchsten (El Eljon). Und segnete ihn und sprach: Gesegnet seist du, Abram, dem höchsten Gott, der Himmel und Erde geschaffen hat; und gelobt sei Gott der Höchste, der deine Feinde in deine Hand gegeben hat. Und Abram gab ihm den Zehnten von allem."

Die jüdische Tradition hat Salem mit Jerusalem identifiziert. Ps 110 vergleicht mit Melchisedek den König, welcher in Sion regiert, d. h. auf dem alten Hügel, welcher nach der Eroberung unter David (2 Sam 5, 6ff) die „Davidsstadt" trug (vgl. auch Ps 67, 5). Bestätigt wird diese Deutung durch die Amarnabriefe. Sie nennen die Stadt „Urusalim". Uru ist ein sumerischer Ausdruck für Stadt.[3]) Vom damaligen König Urusalims Abdi-Hiba bringen die Tell-el-Amarnabriefe sieben Schriftstücke an den Pharao Amenophis IV.[4]) Auch der König von Salem hat einen alten Namen, der kanaanäischen Ursprungs ist wie der Name eines anderen Königs von Jerusalem, Adonizedek. Vielleicht lassen sich beide Namen auf einen Gott Sedek zurückführen, der bei den Phöniziern und Sabäern bezeugt wird. Dann hieße Melchisedek: Mein König ist Sedek, und Adonizek: Mein Herr ist Sedek. Das würde aber nicht der Sinn unsrer Perikope sein. Darum lasse man lieber den „Herrn" und „König" unbestimmt und achte auf die Eigenschaft, die in diesem Namen verborgen liegt: Gerechtigkeit. Melchisedek dient ja nicht dem Gott Sedek, sondern dem „El Eljon", oder, wie es die LXX übersetzen: dem Hypsistos.[5]) Die israelitische Tradition

---

[2]) J. A. Knudzon, *Die El-Amarna-Tafeln,* Leipzig 1910, p. 876.

[3]) Landersdorfer, *Die Kultur der Babylonier und Assyrer,* 1913.

[4]) Die Texte von Ras-schamra berichten über die Geburt eines Gottes, namens Salem. Assyrische Monarchen tragen Namen, in denen der Name dieses Gottes enthalten ist, z. B. Salmanasse (vgl. auch Salomon, Absalom). Urusalim war diesem Gott geweiht, wie man oft Städte einem besonderen Gotte weihte (Tyrus z. B. war Marduk geweiht. Vgl. Chaine, 285).

[5]) Auch den Namen El findet man in den Ras-schamra-Texten. Eigennamen wie Israel, Ismael, Eliezer enthalten ihn. El oder assyrisch Ili, Ilu ist die allen semitischen Stämmen gemeinsame Gottheit. Aus den erwähnten Texten wird uns ein Zyklus Gedichte aus der Zeit Amenophis IV. überliefert, die Baal, den Sohn Els verherrlichen. Er ist das Leben schlechthin, das jedoch vom Tod, von „Mot" besiegt wird. Als Baal stirbt, ruft er seinen Vater an und spricht die dunklen Worte „mlk dn" (König der Gerechtigkeit?). Nach dem Tode Baals wird in großartiger Weise geschildert, wie El Stufe um Stufe von seinem Throne steigt und sich trauernd zu Boden setzt. Erst die Sonnengöttin kann Baal wieder erwecken. — Nicht immer nimmt El im Pantheon der Götter den gleichen Platz ein, nur bei den Phöniziern und Babyloniern ist er der höchste der Götter. Nicht nur im spezifischen Sinne, auf einen Gott bezogen, wird das Wort „El" verwandt, sondern auch im all-

hat diesen Namen als Synonym für Jahwe gedeutet (Ps 78, 55; 7, 18; 57, 3 u. a.). Interessant ist, daß gerade spätere Bücher des Alten Testamentes, Esra, Sirach, Daniel für Gott den Namen „Hypsistos" wählen, wohl mit Rücksicht auf die Gläubigen aus dem Heidentum. So werden z. B. die drei Jünglinge im Feuerofen angeredet als „Diener des höchsten Gottes" (Dan 3, 25). Dieser Hypistos hat seinen Sitz im Himmel. Im Triumphlied des Propheten Isaias über den Sturz des Königs von Babel (14, 13f) heißt es: er wollte sich „dem Höchsten gleichstellen" und fiel wie ein Stern vom Himmel.

Daß Melchisedek gerade als Verehrer dieses Gottes dargestellt wird, hat seinen Grund. Wenn er auch kein Verehrer des Gottes Abrahams ist, so darf er doch um seiner Aufgabe willen kein Götzendiener sein, er muß dem wahren Gott dienen. So wählt der Erzähler einen Namen, den man einerseits auf Jahwe deuten kann, der sich andererseits aber auch im Munde eines Kanaanäers denken läßt.

Melchisedek ist Priesterkönig. Das ist nichts Besonderes für einen Monarchen alter Zeit, hatten doch alle Kleinkönige die zivile und religiöse Macht in ihren Händen. Noch David war König und Priester zugleich, er trug Ephod und priesterliche Gewandung bei der Übertragung der Lade und opferte selbst (2. Sam. 6, 13—19). Und Salomon segnete sein Volk; auch das ist Priestervorrecht.[6] Worin besteht nun das priesterliche Tun Melchisedeks Abrahams gegenüber?

Daß er ihm entgegenkommt mit Brot und Wein, ist nicht notwendigerweise als priesterliche Geste zu deuten. Es kann ebensogut eine freundliche Geste des Willkommens sein, den heimkehrenden und siegreichen Männern Erfrischung zu bieten.[7] Zwar gebote die Sitte nur, Brot und Wasser zu reichen, die Reichung des Weines ist auffällig. Aus dem vorliegenden Text ist aber nicht ersichtlich, daß es sich um Opfergaben handelt.

Hieronymus fügt in der Vulgata nach der Erwähnung von Brot und Wein das Wort „enim" dem „erat sacerdos" hinzu, er sah bereits darin einen kultischen Akt angedeutet.[8] Mit dieser Deutung steht er in der Reihe der Kirchenväter.[9] Aber wir greifen voraus. Im einfachen Wortlaut des Urtextes und in der LXX-Übersetzung existiert diese Anspielung auf den Kult wahrscheinlich noch nicht.

---

gemeinen, etwa wie deus, theos, elohim, dann bedeutet es einfach „Gottheit". Um festzustellen, um welche Gottheit es sich handelt, wird dann ein Beiwort hinzugefügt. Hier „El-Eljon". Vgl. Joh. Hehn, Die biblische und babylonische Gottesidee. Leipzig 1913, 258.264; Charles Virolleaud, *Der Gott Baal*. Eranos-Jahrbuch 1939, 40—60. Vgl. Kennedy, S. 13—19. Die Gottesanrede „el eljon" findet sich sogar noch in Tropen zum Missale, z. B. in einer Emmeran-Handschrift aus dem 11./12. Jhdt. (Münchener Handschrift 14083), veröffentlicht in: Analecta Hymnica von Baumeister—Blume, *Tropen des Missale*, Leipzig 1905, S. 149 N. 87). Der Tropos beginnt: „El eljon, pater omnipotens ..."

[6] Nach Josephus (c. Ap. I, 18) existiert das Priesterkönigtum auch bei den kanaanäischen Phöniziern. Der König Ithobaal war Priester der Astarte. Gerh. Kittel (*Geschichte Israels*, 1921, 457) bringt Beispiele aus phönizischen Inschriften.

[7] Als eine solche Geste deuten es Josephus Ant. I, 10, 2 und Tertullian ad Jud. (Pl 2, 603).

[8] *Libre Hebraicarum Quaestionum in Genesim*. PL 23, 1010.

[9] Wie wir noch sehen werden, sind es vor allem Clemens von Al., Cyprian und Ambrosius, die in den von Melchisedek dargereichten Gaben die Vorbilder für die hl. Eucharistie erkennen wollen. Sie deuten das priesterliche Tun des Königs von Jerusalem aus der Wendung „heraustragen" (proferens). Vielleicht hat es hier eine jüdische Tradition gegeben, die den späteren kirchlichen Weg der Gestalt Melchisedeks erklären könnte. Dem Text selbst aber kann man eine Anspielung auf einen kultischen Akt kaum entnehmen.

In der hebräischen und auch in der griechischen Textform ist der Anschluß zwischen den beiden Sätzen nur mit waw consecutivum und mit einem einfachen griechischen „de" erfolgt. Sollte hier eine Betonung vorliegen, dann hätte die griechische Übersetzung „gar" gewählt. So ist das „enim" der Vulgata vermutlich schon interpretierend zu verstehen.[10]) Eindeutig jedoch läßt sich das Priestertum Melchisedeks an seinem Segnen ablesen. Segnen ist priesterliche Funktion, wenn sie im Alten Testament auch noch nicht auf einen spezifischen Stand beschränkt wird. Vielleicht ist die Verbindung des Segnens mit der vorhergehenden Darbringung von Brot und Wein bedeutsam. Junker zitiert z. St. einen jüdischen Exegeten, der hier den Hinweis auf ein kultisches Mahl erblicken will und den Segen als den Vorläufer des Qiddusch deutet, der zu Beginn der Sabbatfeier zum Genuß von Brot und Wein gesprochen wird.[11])

Jedenfalls nimmt Abraham die Gaben Melchisedeks an und läßt sich von dem Priester des El Eljon segnen. Das ist bedeutsam und gar nicht selbstverständlich: ein rechtgläubiger Israelit, der Stammvater aller Beschnittenen, läßt sich von einem nicht-israelitischen, wenn nicht sogar heidnischen Kultusdiener segnen! — Und überdies erkennt er sogar einen gewissen Eigentumsanspruch an, den Melchisedek an ihn hat, er gibt ihm den Zehnten.

Den Zehnten gab man später in Jerusalem den Priestern Jahwes.[12]) Gerhard v. Rad spürt aus dem Text eine gewisse Tendenz heraus, ein bestimmtes Anliegen an die Leser der Geschichte. Er fragt mit Gunkel: wo hat die Geschichte ihren Sitz im Leben? und meint einen doppelten Zweck der Geschichte erschließen zu können: Abraham soll mit dem Ort des Davidischen Thrones in Verbindung gebracht werden. Melchisedek ist, wie es der 110. Psalm noch deutlicher zeigt, der Typos, das geschichtliche Urbild und der Vorläufer Davids. Wenn Abraham von Melchisedek gesegnet wird, wenn er ihm gezehntet hat, dann hat der Platzhalter des künftigen Gesalbten Abraham gesegnet, dann hat sich Abraham durch den Zehnten nicht einem „Heiden" gebeugt. Dann war El Eljon, dem Melchisedek Dienste tat, Jahwe selbst. Der König von Jerusalem hat als Vorläufer Davids den Ahnherrn des Glaubens gesegnet.

G. v. Rad sieht eine weitere Tendenz vorliegen: Es ist bekannt, daß sich die Landbevölkerung in Israel, die in der alten Vätertradition standen, David und seiner Stadt Jerusalem gegenüber reserviert verhalten hatten, was sich vor allem daran zeigt, daß sie Schwierigkeiten bereitete, als man sie um Abgaben an den Tempel hat.[13]) Diesen zurückhaltenden Gläubigen, die sich scheuten,

---

[10]) Kennedy führt S. 27 Beispiele aus der LXX an, um aufzuzeigen, daß hier waw consecutivum kausal verstanden worden ist. Er ist der Meinung, daß in der Geste der Heraustragung von Brot und Wein in erster Linie eine Opferhandlung, erst sekundär eine Geste zum Willkommen der Sieger angedeutet werden sollte. Vgl. S. 41. Er hält sich hier an die Darlegungen von P. F. Cremin, *Melchisedech.* Irish Ecclesiastical Record 51 (1938) 476—478.

[11]) Ed. Bube, *Der Wein im Kult des Alten Testamentes,* Freiburger Studien, Heft 29 meint hingegen darlegen zu können, daß Melchisedek kein Opfer beabsichtigt habe. Dagegen hält die Katholische Dogmatik daran fest: Vgl. Diekamp, Münster, 1922, III, 181.

[12]) Daß Abraham schon den Zehnten gegeben haben könnte, ist keineswegs unmöglich. Wenn auch die regelmäßige Entrichtung des Zehnten an den Tempel von Jerusalem zeitlich weit nach Abraham üblich ist, so gab es doch schon im babylonischen Raum um das Jahr 2000 v. Chr. die Sitte, von der Ernte, der Beute usw. der Gottheit den zehnten Teil zu weihen.

[13]) Diese Spannung ist auch aus Abschnitten der Samuelisbücher ersichtlich (1 Sam 8, 9ff: das Recht des Königs).

sich dem ehemals heidnischen, für den Glauben völlig traditionslosen Jerusalem zu unterwerfen, will die Überlieferung unsrer Geschichte sagen: Wenn euer Erzvater Abraham schon die Bindung an diesen Ort und an den König von Jerusalem eingegangen ist, dann könnt auch ihr es mit gutem Gewissen tun![14]) Daraus schließt v. Rad, daß unsre Geschichte in der Königszeit in den großen Zusamenhang der Bücher Moses eingefügt sein könnte. — Damit sind die Rätsel des Kapitels Genesis 14 und der darin befindlichen Perikope vv. 18—20 keineswegs gelöst. Jedenfalls muß der Text in seiner uns dargebotenen Form respektiert werden. Wir wenden uns jetzt den Auslegungen zu, die das alte und das neue Gottesvolk ihm gegeben hat.

*II. Psalm 110, V. 4:*

In seiner althebräischen Form hat der Psalm anders ausgesehen als heute. Mit Hilfe der aufgefundenen Handschriften, die noch nicht von der Massora betroffen wurden, macht sich Herkenne[15]) die Mühe, eine möglichst getreue Übersetzung zu bieten. Es dürfte wohl als glücklich zu bezeichnen sein, daß er dabei immer auch einen anderen messianischen Psalm vor Augen hat: Ps 2.[16]) Die ersten vier Verse lauten nach ihm so: „Spruch Jahwes an meinen Herrn: Setz dich zu meiner Rechten, bis daß ich mache deine Feinde zum Schemel deiner Füße. Dein mächtiges Scepter wird ausstrecken Jahwe. Von Sion aus herrsche also inmitten deiner Feinde. Bei dir war ja die Fürstenwürde schon am Tage, da er dich geboren; auf heiligen Bergen hat er dich gesalbt zum König.

Geschworen hat Jahwe, und es wird ihn nicht gereuen: Ich habe dich gezeugt. Du sollst darum Priester sein auf ewig nach der Weise Melchisedeks."

Herkenne rekonstruiert nun aus der engen Verwandtschaft mit Ps. 2 heraus und möchte in v. 3 einen Schriftbeweis verborgen sehen für die göttliche Zeugung des Messias („ich habe dich gezeugt"). Nach ihm ist lediglich aus Versehen V. 4a zu 3b gekommen. Man sollte nach seiner Meinung versuchen, das Subjekt beizubehalten. Die Herrscherwürde des gefeierten Königs in V. 1—2 wird in V. 3 mit der Zeugung aus Gott begründet, sie ist dann in V. 4 der Quell seiner Priesterwürde. „Ich habe dich gezeugt, du sollst darum Priester sein . . ." Eine ähnliche Gedankenverbindung liegt auch in Hebr 5, 5f vor. Christus hat sich nicht selbst die Ehre gegeben, daß er Hohepriester würde, sondern der zu ihm gesagt hat: heute habe ich dich gezeugt, und du bist Priester in Ewigkeit . . ." Welch eine Funktion weist der Psalm dem königlichen Priester zu? „Setze dich zu meiner Rechten" — „Von Sion aus herrsche!" — Fürstenwürde ist ihm zuteil

---

[14]) Auch Wellhausen, Kautzsch, Procksch und andere sehen in dieser Geschichte eine Anspielung auf den Zehnten an Jerusalem. Gunkel jedoch hält den Zusammenhang zwischen der einmaligen Gabe Abrahams und dem regelmäßigen Zehnten nicht für zwingend. Chaine nimmt Abstand von jeglicher Deutungshypothese, wenngleich er der Deutung v. Rads nahe kommt, er verweist auf Dt 12, 11: „Wenn nun der Herr dein Gott einen Ort erwählt, daß sein Name dort wohne, sollt ihr alles dahin bringen, was ich euch gebiete, eure Brandopfer und anderen Opfer, eure Zehnten . . . und alle eure freien Gelübde, die ihr dem Herrn geloben werdet."

[15]) Herkenne, Ps 110, Biblica (11) 1930, 450—57; vgl. zu Ps 110 auch z. St. Nötscher (Echterbibel), Psalmen, Würzburg 1947, und andere Psalmenkommentare. Eine Fülle von Rekonstruktionsversuchen des ursprünglichen Textes gibt Kennedy auf den Seiten 46—70.

Zu Ps. 110, V. 1 siehe auch: Fr. Wilh. Maier, Bibl. Zeitschr. 20 (1932) 139ff.

[16]) Wie vor ihm schon einige Gelehrte. Kennedy verweist hier auf Psalmenkommentare amerikanisch-protestantischer Exegeten des 19. Jahrhunderts.

geworden, denn er ist auf heiligen Bergen gesalbt zum König und Priester ewig nach der Weise Melchisedeks. (Vgl. Ps 2: Habe doch ich meinen König eingesetzt auf Sion, meinem heiligen Berg.) Einer, dem alle Feinde zu Füßen liegen wie Gott selbst, soll auf dem Sion, dem Gottesberg, Platz nehmen. Der Platz zur Rechten ist immer ein Ehrenplatz, zumal der zur Rechten Gottes. Das Ritual des Neujahrsfestes in Babylon läßt den König zur Rechten Gottes Platz nehmen. König Amenophis II. wird abgebildet auf dem Schoß und Thron einer Göttin, unter seinen Füßen die Feinde.[17]) Auch von Salomon wird gesagt, daß er „auf dem Throne Jahwes" gesessen habe (1 Chron 29, 23). Zur Rechten gesetzt werden, heißt: besonders geehrt werden. Von Salomon wird erzählt, daß er seine Mutter zu seiner Rechten setzte (1 Kön 2, 19; vgl. 1 Makk 10, 63ff). Zur Rechten Gottes ist der Platz des erhöhten Herrn. Auch der geweihte Stab ist göttliches Attribut, das Herrscherzeichen Gottes.[18]) So sind dem angeredeten König, der mit Melchisedek verglichen wird, Funktionen zugesprochen, die Teilhabe bedeuten an den Herrscherfunktionen Gottes selbst.

Im feierlichen Hofstil des Orients wagt der Dichter ein göttliches Orakel dem zu verkünden, den er als König von Jerusalem ehren soll. Er legt Wert darauf zu zeigen, daß der König Jerusalems der Nachfolger Melchisedeks ist. Das neue davidische Reich braucht diese Legitimation und Tradition.[19]) Mit einem Gottesschwur wird die Thronbesteigung in Sion besiegelt. Wenn Herkenne recht hat, schwört hier Gott, daß er diesen König selbst gezeugt habe, daß damit sein priesterlich-königliches Amt unter Seinem besonderen Schutz stehe. Die Dynastie des Königs wird also nicht bloß in der Urzeit (Melchisedek), sondern bei Gott selbst verankert, der „ewiges Priestertum" verleiht. Verborgen enthält diese Aussage noch eine zweite in sich: Das Priestertum, das Melchisedek zu eigen war, ist für ewige Zeiten eingesetzt, daraus kann nun gefolgert werden: auch sein Priestertum ist in Gott verankert. Wenn sich das Priestertum des angeredeten Königs rückbezieht auf das des Melchisedek, so müssen alle Aussagen noch mehr vom Urbild als vom Abbild gelten.[20])

Im Hinblick auf den weiteren Weg der Gestalt des Melchisedek in der Glaubensgeschichte muß hier auf etwas Verwunderliches aufmerksam gemacht werden. Zur Königszeit liegt, wie wir sagten, das Priestertum noch in den Händen der Fürsten, alle Priester im Lande unterstehen ihrem Priestertum. Bis zu Ezechiels Zeit hatten die Fürsten gewisse Vorrechte im Tempel (Ez 44, 3; 45, 16f u. a.). Danach aber ist es anders geworden. Als das levitische Priestertum allein den Tempel zu besorgen und das Opfer zu vollziehen hatte, findet solches auch im alttestamentlichen Schrifttum seinen Niederschlag. Das alte Vorrecht der Könige, das Allerheiligste zu betreten, wird jetzt als Frevel angesehen. Gressmann bemerkt[21]), daß Prieser, die sich rühmen, Aaron zum Ahnherrn zu haben, Priester des nachexilischen Zeitalters, niemals den Kanaa-

---

[17]) Vgl. Hans Schmidt, *Psalmen*, Tübingen 1934 z. St. und Gressmann, *Altorientalische Texte und Bilder* II Nr. 69. 94. 270.

[18]) Vgl. Ps. 45, 7. Auch dieses Symbol ist auf altorientalischen Abbildungen zu finden.

[19]) Gunkel, Genesis, 287 vermutet, David habe sich Jerusalem schon im Hinblick auf diese Tradition ausgewählt, ähnlich wie Karl der Große Rom als Krönungsstadt erwählte, um die alte römische Tradition der Cäsaren für sich zu haben.

[20]) Das „ewige Priestertum" ist nicht nur Hofstil (gegen Nötscher z. St.). Es ist dem Urbild Melchisedeks eigen. David wird nicht mit dem Urbild gleichgesetzt, sondern in Beziehung gesetzt. Es heißt nicht „Du *bist Melchisedek*" (vgl. Gressmann, Messias, 20ff).

[21]) Gressmann, ebd.

niter Melchisedek als ihren priesterlichen Stammvater anerkannt haben würden. Als der König Uzia (2 Chron 26, 16ff) den heiligsten Tempelbezirk betritt, wird er mit Aussatz geschlagen.

Unser Psalm stammt aus älterer Zeit[22]), aus einer Zeit, die solche Befangenheit nicht kennt. Verwunderlich aber ist, daß im Laufe der Kanonbildung des Alten Testaments keiner gewagt hat, den Psalm nachträglich zu korrigieren. Diese erstaunliche Tatsache läßt sich nur dadurch erklären, daß der Psalm im Glauben Israels kein Psalm zur Verherrlichung des jerusalemischen Königtums blieb, sondern daß er in die Tradition als messianischer Psalm eingegangen ist. Hier rühren wir an das Geheimnis der Inspiration der Bibel. Die Worte der heiligen Schrift sind lebendige Worte, sie haben in einer bestimmten Zeit ihren bestimmten Zweck (hier: die Verherrlichung des Königs), aber damit ist ihr Auftrag nicht erschöpft. Wenn man meint, es wäre alles gesagt und verstanden, wachsen aus dem Wort neue Verheißungen und Erfüllungen, neue Geheimnisse heraus, vergleichbar mit dem Öffnen der Siegel in der Geheimen Offenbarung: Mit dem Davidischen Königtum und seiner Verankerung im königlichen Priestertum Melchisedeks ist viel, aber noch nicht alles gesagt worden. Das im Hofstil erdichtete Lied wird zum Lobpreis dessen, der aus dem Stamme Davids geboren werden soll, von dem es dann in besonderer Weise wahr wird: „Bei dir war ja die Fürstenwürde schon am Tage deiner Geburt."

## III.

Das *Neue Testament* nimmt oft Bezug auf Ps 110. Zitiert werden aber vor allem V. 1 und (im Hebräerbrief) V. 4.[23]) Als ein messianischer Psalm kam der 110. Psalm auf Jesus und seine Jünger und Zeitgenossen. Die Pharisäer sind vertraut mit ihm und verstehen ihn als Hinweis auf den Gesalbten. Das zeigt uns das Gespräch Jesu mit ihnen (Mk 12, 35ff; Mt 22, 41ff; Lk 20, 41ff). D a ß der Messias in Vers 1 angeredet ist, darüber gibt es zwischen Jesus und den Pharisäern keinen Streit. Aber die Pharisäer begehren auf, als Jesus ihnen unverhüllt zu wissen gibt, daß ihm selbst dieser Titel gebührt und der Psalm in ihm selber erfüllt sei. Jünger und Apostel begreifen, warum Jesus in der Sprache messianischer Psalmen zu ihnen spricht. Sie vernehmen, daß ihr Herr sterbend zur Rechten Gottes erhöht werde[24]) und hören im Geiste den ersten Vers des 110. Psalmes, sie wissen auch, wie er weiter lautet und hören alle Verse mit anklingen.

Ausdrücklich jedoch zitiert nur der *Hebräerbrief* den vierten Vers, nur er erinnert bewußt an die Gestalt und Funktion des ersten Priesterkönigs Melchisedek. Der Hebräerbrief gibt der theologischen Auslegung Herkennes Recht, selbst dann, wenn die textliche Rekonstruktion, die dieser vornimmt, Hypothese bliebe. (vgl. Hebr 5, 5—6). Die *unmittelbare Zeugung von Gott ist die taxis, die Ordnung Melchisedeks.* Sein Priestertum ist nicht erklärbar aus der Zugehörigkeit zu einem priesterlichen Stamm, es ist überhaupt nicht von Menschen eingesetzt. Darum ist es vollendetes Priestertum. Das vollendete Priester-

---

[22]) H. G. Jefferson, *Js Psalm 110 Canaanite?* (Journal of Biblical Literature LXXIII (1954), 152ff zeigt an Parallelen aus dem Ugaritischen, daß das Wortmaterial des Psalmes Psalmes kanaanäisch ist (gegen Lagrange und andere vgl. Kennedy, S. 50ff.

[23]) Vgl. 1 Kor 15, 25; Hebr 1, 13; 5, 6; 7, 17 u. ö; 10, 13.

[24]) Zur Rechten Gottes erhöht: Mk 14, 62; Mt 26, 64; Lk 22, 69; Acta 2, 33f; 5, 31; 7, 55; Röm 8,32; 1 Kor 15, 25; Eph 1, 20; Kol , 31; 1 Petr 3, 22; Hebr 1, 3. 13; 10, 12; Geh Offb 5, 1. 7.

tum aber ist nur Christus zu eigen gewesen. So kommt der Hebräerbrief und die Kirche späterer Zeiten zu dem kühnen, aber berechtigten Schluß: der irdische Melchisedek ist nicht Urbild, sondern Abbild des himmlischen Hohenpriesters.
Am ausführlichsten sind die Gedanken über das Hohepriestertum im siebten Kapitel des Briefes dargelegt. Bekannt ist, daß der Hebräerbrief die Erhöhung Christi in den Mittelpunkt seiner Christologie rückt. Christi Eingang in das himmlische Heiligtum überbietet und hebt alle anderen Opfer auf: es bleibt nur mehr Seines am himmlischen Altar, es bleibt ein für alle Mal. Es gibt nur noch einen Weg der Erlösung: Teilnahme an dem Opfer des himmlischen Hohenpriesters, der allzeit „Zugang" hat, weil er volle Sündenlosigkeit besitzt.

In der Form eines Midrasch zu Genesis 14 und Ps 110 lehrt der Hebräerbrief, daß das Priestertum Christi schon von Anfang an gewollt und von dem Vater des Glaubens, Abraham, bereits anerkannt worden ist. Da die Söhne nach jüdischem Glauben schon in den Vätern sind, haben sich im Grunde auch die Leviten in Abraham diesem Priestertum, dem Priestertum Melchisedeks, gebeugt. Das Alte Testament sagt „Melchisedek", weil es nur ihn sehen konnte, der Christ aber sieht in dieser Gestalt Christus, dem die messianischen Attribute Gerechtigkeit und Frieden beigelegt sind.[25]) Es wird aufgewiesen, wie ungenügend das levitische Priestertum ist: es muß immer wieder ersetzt werden, weil es nicht das Priestertum dessen ist, der ewig lebt. Seine taxis ist wie aller nomos fleischlich, sie gilt nur für Sterbliche. Es kann nur vollzogen werden, wenn Absonderung und Reinigungsriten den Tempeldiener zum Versöhnungsfest relativ gereinigt haben. So geschah es einmal im Jahr. Durch Christus, den Hohenpriester der neuen Ordnung aber ist der Vorhang zum Allerheiligsten ein für alle Mal zurückgezogen.[26])
Vers 3 gibt den Exegeten Rätsel auf. Er ist zwar vom Verfasser des Briefes nicht besonders akzentuiert worden, aber spätere Zeiten haben diesem Vers vornehmlich Aufmerksamkeit zukommen lassen, Kirchenväter sowohl als Häretiker. Er dient im Zusammenhang dazu, aufzuzeigen, daß Jesus seine Genealogie nicht von den Leviten herleitet, Jesus hat die Genealogie des Melchisedek: d. h. er hat seine Zeugung durch Gott. In rabbinischer Weise (was nicht ausdrücklich gesagt ist, ist nicht vorhanden) zieht der Brief den Schluß: „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum." Ein ewiges Priestertum kann nicht in der Zeit begonnen haben.
Verwunderlich aber ist der Stil und die Art der Formulierung. Gerade an dieser Stelle, an der sich sonst der Verfasser streng an die alttestamentliche Vorlage hält und fast wörtlich zitiert, fehlt ein Schriftbeweis.[27]) Darum vermutet man[28]) für diesen Vers eine andere Vorlage. Der Stil und die Wortwahl in V. 3

---

[25]) Literatur zum Hebräerbrief: Martin Dibelius, Theol. Blätter, :der Himmlische Kultus im Hebräerbrief. 21. Jg., Heft 1 1942; Kommentare von Windisch (Tübingen 1931); O. Michel, Komm. Göttingen 1949; O. Holzmann (Gießen 1926); Wuttke a.a.O.; F. J. Jerôme, *Das geschichtliche Melchisedek-Bild und seine Bedeutung im Hebräerbrief.* Diss. Freiburg 1920. E. Osty, *Les Épîtres de Saint Paul,* Paris 1945, 297ff. vgl. weitere Literatur bei Wuttke und Kennedy, z. St. Messianische Attribute: vgl. Sach. 9, 9; Mal. 3, 20; Mich. 5, 4; Rö 14, 17.

[26]) Bei Christus gibt es keine relative, sondern volle Sündelosigkeit. Hebr. 7, 26.

[27]) Kennedy, S. 84, weist mit Recht darauf hin, daß in Kp 7 mit Vers 6./3. 14. der Kontrast zum levitischen Priestertum (mit seiner Berufung auf legitime Abstammung!) betont werden soll.

[28]) Vgl. Kommentare z. St. u. O. Michel, Th.W.B. a.a.O.

ist spekulativ philosophisch. Der Hebräerbrief aber ist an der Heilsgeschichte und nicht an Metaphysik interessiert. Das, was der Brief hier aussagen will, hätte der Hebräerbrief ebensogut in anderer Sprache zum Ausdruck bringen können. Außerdem fällt auf, daß das Kapitel selber diesen Vers gar nicht weiter auswertet.

## IV.

Es gibt im alten orientalischen Schrifttum gewisse Parallelen: Der Stadtfürst von Jerusalem Abdi-Hiba schreibt in den Tell-el-Amarnabriefen (286, Zeile 9ff) an den König von Ägypten: „Mich hat nicht mein Vater und nicht meine Mutter gesetzt an diesen Ort, die mächtige Hand des Königs hat mich hereingeführt in das Haus meines Vaters". Vielleicht ist solche Wendung nur eine Formel des Hofstils.[29]) Im ägyptischen Hymnus auf Path heißt es: „Du hast keinen Vater, der dich gezeugt hat, als du entstandest, du hast keine Mutter, die dich geboren hat."[30]) Die Vorstellung von vater- und mutterlosen Göttern und gottgleichen Königen mag sehr alt sein, sie steht aber in keinem Zusammenhang mit unserem Text. Hier spricht vielmehr die hellenistische Philosophie philonischer Prägung, im engeren Sinne hellenistische Logosspekulation, — was aber keinesfalls beweist, daß der Hebräerbrief Christus (Melchisedek) im Sinne des griechischen Logos oder auf die Weise Philos gedeutet haben will. Der strenge geschichtstypologische Stil verwehrt uns, eine Abhängigkeit des Verfassers nach dieser Seite hin anzunehmen. — Der Hebräerbrief schreibt einen Midrasch in der Methode der rabbinischen Schule, aber in eigenster Konzeption. Er verwendet vielleicht an dieser Stelle hellenistische Worte. Aber so wenig wie er von der rabbinischen Exegese theologisch abhängig ist, so wenig ist er es auch von hellenistischer Spekulation. Das zu beweisen erfordert jetzt einige Exkurse.

### *1. Exkurs: Melchisedek bei Philo*

In seinen allegorischen Erklärungen[31]) gibt Philo eine Betrachtung über die Melchisedek-Perikope aus Genesis 14.

> „Ferner bezeichnet Gott den Melchisedek als König des Friedens, denn das bedeutet Salem, und als seinen Priester, ohne eine Tat von ihm vorher angegeben zu haben. Vielmehr hatte er ihn von vornherein solchermaßen königlich, friedfertig und seines Priestertums würdig geschaffen: denn sein Name bedeutet „gerechter König". Der König aber ist das Gegenteil von einem Tyrannen[32]), weil jener die Gesetzlichkeit, dieser Gesetzlosigkeit herbeiführt. Der tyrannische Sinn legt der Seele und dem Körper harte, schädliche und schweres Leid bewirkende Gebote auf, ich meine die lasterhaften Handlungen und die Genüsse der Leidenschaften. Der königliche Sinn dagegen gebietet nicht sowohl als er überredet, und dann gibt er nur solche Vorschriften, durch die das Lebewesen wie ein Schiff zu guter Lebensfahrt gelangt, gelenkt von einem trefflichen Steuermann, der geraden *Weltvernunft* (Logos).

---

[29]) A. Jirku, *Altorientalischer Kommentar z. AT,* Erlangen 1923, S. 57, zu Gen. 14, 18a.
[30]) Windisch, Komm. (zit. nach Zeitschr .f. ägypt. Sprache 64, 1929, 26).
[31]) *Alleg. Erklärungen* III, 79—82, übersetzt nach J. Heinemann, deutsche Ausgabe Cohn.
[32]) Die Gegenüberstellung von König und Tyrann ist ein beliebtes Thema in der Stoa.

> So mag denn der Tyrann der Herrscher des Krieges heißen, der König aber der Fürst des Friedens, Salem, und er bringe der Seele die Nährmittel voll Heiterkeit und Freude. Denn er bringt Brot und Wein, was die Ammoniter und Moabiter nicht gewähren wollen, weswegen sie aus der göttlichen Gemeinde und Versammlung ausgeschlossen werden; denn die Ammoniter, die von der Mutter der Sinnlichkeit stammen, und die Moabiter, die von dem Vater, dem Geiste, erzeugt sind, die Sinnesarten, die diese beiden Dinge, Geist und Sinnlichkeit, für die wesentlichen halten, den Gedanken an Gott aber nicht fassen wollen, die sollen, sagt Moses (5. Mos. 23, 4f) nicht in die Versammlung des Herrn kommen, weil sie uns nicht begegneten mit Brot und Wasser, als wir aus dem Lande der Leidenschaften, aus Ägypten, auszogen. Aber Melchisedek darf statt des Wassers auch den Wein heranbringen und die Seelen tränken und erfrischen, auf daß sie ergriffen werden von dem göttlichen Rausche, der nüchterner ist als die Nüchternheit selbst; denn er hat das priesterliche Wort (hieros logos), das der wahrhaft Seiende als Los erhalten hat . . . Denn des Höchsten Priester ist er, nicht, als ob es einen anderen nicht Höchsten gäbe: denn Gott ist einzig „im Himmel oben und auf der Erde unten, und keiner ist außer ihm" (5. Moses 4, 38), aber ein nicht niedriges und erdhaftes, sondern hohes, über die Materie hinausgehendes und in der Höhe schwebendes Denken über Gott weckt die Vorstellungen des „Höchsten".

Von der biblischen Geschichte ist bei Philo nicht viel mehr als der Name Melchisedek und der Name seiner Stadt geblieben. Vorgänge und Namen jedoch werden im Sinne einer Philosophie und Moral gedeutet, wie sie dem hellenistischen, aus der stoischen Schule hervorgegangenen Denken eigen ist. Melchisedek ist der seelische Führer, er ist das Prinzip der Weltvernunft des Logos; durch seine Gaben kann man sich im nüchternen Rausch der Gottheit nähern. Philo will im Grunde gar nichts über Melchisedek aussagen, er verwendet diese Gestalt nur, um seiner Philosophie eine gewisse Anschaulichkeit zu verleihen. Ihm geht es um Friede, Heiterkeit und Freude der Seele. Das Materielle wird als Tyrann beschrieben. Man entkommt ihm am besten durch eine rechte philosophische Haltung.

An einer anderen Stelle in den Werken Philos[33]) ist es Abraham, der sophos anér, auf den der Blick gelenkt wird. Es heißt, daß Melchisedek ihn wegen seiner Tugenden bewundert. Philo zieht demnach an dieser Stelle Genesis 14 heran. Eine Auslegung zu Ps. 110, 4 findet sich in seinen Werken nicht. An Hebr. 7, 3 erinnert eine andere Stelle[34]): der Logos, die Weltvernunft, hat keinerlei irdische Existenz und Geschichte, keinen Anteil an den Gebrechlichkeiten des Daseins; der Logos stammt aus der Ewigkeit, er braucht keinen Vater, keine Mutter, weil er kein Mensch ist.

Bei aller Nähe zu Hebr 7, 3 wird deutlich, daß Philo einen ganz anderen Ansatzpunkt hat. Ob der Logos Melchisedek heißt oder nicht, ist nicht wesentlich, er könnte ebensogut einen anderen allegorisch deutbaren Namen haben. Melchisedeks Name scheint dem Philosophen deshalb passend zu sein, weil er

---

[33]) De Abr. 235—36 (vgl. W u t t k e , a.a.O. 15f)
[34]) De fuga et inv. 109.

an ihm seine Gedanken über den Königsweg des weisen Menschen deutlich machen kann. Der Hebräerbrief aber will Heilsgeschichte bringen, deren Erfüllung im Erhöhten Christus, ihm allein das Recht gibt, Gedanken über die Ursprünge dieses Herrn zu äußern.[35])

### *2. Exkurs: Melchisedek in der Gnosis.*[36])

Das reine Licht der Gottheit steigt stufenweise in Emanationen durch das Universum herab, bis es die unteren Bereiche trifft. Der dunkelste, lichtleerste Bereich ist der Bereich der Erde. In einem Zwischenreich bewachen herrscherliche Mächte das Licht, sie werden Archonten genannt, andre herrscherliche Mächte dringen gegen die Bereiche vor, in denen das Licht bewacht wird. Sie werden unterworfen und gefesselt und dann als Sterne an den Himmel gebunden. Was sie noch an geraubtem Licht haben, das entzieht ihnen Melchisedek, einer der herrscherlichen Mächte des Zwischenreiches. Er trägt das Licht wieder zum Lichtschatz zurück, den er mit anderen zu hüten hat. Diese Entleerung der Gestirne vom Licht gibt dann den Anlaß zur Menschenschöpfung: Der Mensch ist ein Produkt des letzten Emanationsprozesses.

Das mag als Beweis dafür gelten, daß die gnostischen Aussagen weit entfernt davon sind, die wirkliche Gestalt des Melchisedek im Auge zu haben. Spekulationen, nicht Frömmigkeit hat hier das Wort.

### *3. Exkurs: Melchisedek in der rabbinischen Exegese*

Billerbeck macht in einer besonderen Untersuchung[37]) auf eine für den Rabbinismus bezeichnende Tatsache aufmerksam. Es braucht nahezu drei Jahrhunderte, bis der 110. Psalm, der im Neuen Testament zu einem wichtigen Schriftbeweis für die Gottessohnschaft Jesu geworden ist, im jüdischen Verständnis wieder seinen alten messianischen Klang bekommt. Volle zweihundert Jahre wurde der Psalm für das Harren und Hoffen der Synagoge völlig bedeutungslos. Und was die Genesisstelle betrifft, so ist auch hier eine Umdeutung vorgenommen worden.

Bekanntlich gibt es keine einheitliche rabbinische Exegese. Auch das, was über die Gestalt des Melchisedek gelehrt wird, macht einen willkürlichen Eindruck. Die rabbinische Exegese arbeitet mit Kombinationen, die sich nicht an den geschichtlichen Ablauf der Ereignisse halten und nicht an den Textzusammenhang. Aus der Fülle des Materials seien hier einige charakteristischen Aussagen wiedergegeben. Es bleibt nicht verborgen, daß sie eine Spitze gegen das Christentum und gegen die christliche Auslegung des Alten Testamentes enthalten.

> Der Name Melchisedek wird meistens vermieden. Ein kanaanitischer Priesterkönig paßt nicht in die Theologie des Spätjudentums, das sich der Beschneidung und der Tora rühmt. Man deutet die Geschichte Genesis 14, 18ff auf Sem um. Der Sohn Noahs war es, der Abraham begegnet. Sem aber war schon beschnitten.[38]) Nach der Tradition der

---

[35]) Zur Logosidee Philos vgl. Anathon Aall, *Geschichte der Logosidee,* Leipzig 1896.

[36]) Hier handelt es sich vor allem um die Pistis Sophia. Dazu: Steffes, *Das Wesen des Gnostizismus und sein Verhältnis zum katholischen Dogma,* Paderborn 1922, 299ff; vgl auch Wuttke, a.a.O. 28f.

[37]) Strack-Billerbeck Bd IV, 252ff.

[38]) Berakhot 32, 6; vgl. gen R 44 (27b); St. B. III, 195.

Haggada liegt von Adam an bis zum levitischen Opferdienst ein vorläufiges Priestertum in der Hand des Erstgeborenen, hier also in der Hand Sems.[39]) Sem war von Gott zum König der Gerechtigkeit bestimmt. Schließlich wurde doch das levitische Priestertum nötig, denn Sem hatte sich vergangen. Er verging sich, als er als königlicher Priester Abraham segnete, *wie* er ihn segnete, war schuldhaft. Ehe er nämlich den Lobpreis auf Gott aussprach und den Namen des Höchsten erwähnte, nannte er in seinen Segensworten den Namen Abrahams („Gesegnet seist Du, Abraham, dem Höchsten!") Zur Strafe für diesen Fehler ging dann sein Priestertum auf Abraham über, d. h. auf dessen Samen (Levi), der schon in seinen Lenden war.[40])

In diesem Zusammenhang wird einmal kurz der 110. Psalm zitiert. Aber diese Zitierung ist Entstellung: „Geschworen hat Jahwe, Du Abraham, sollst ein Priester in Ewigkeit sein." — Zur Strafe für seinen Fehltritt muß Sem die Insignien seines Priestertums Abraham überreichen, so gibt er ihm Brot und Wein. Brot und Wein werden ausgedeutet als Hinweis auf die Schaubrote und die Trankopfer im späteren Tempel.[41])

Daß Abraham den Zehnten gab, wird an anderer Stelle als besonders verdienstlich gewertet. Um des Zehnten willen ruht der Segen Gottes auf seinem Geschlecht.[42])

Erst sehr viel später finden sich im Rabbinismus wieder Spuren einer messianischen Deutung des Psalmes 110. Der Fürst der endgeschichtlichen Zeit ist der wiederkommende David. Aber von seinem königlichen Priestertum ist nicht mehr die Rede. Königtum und Priestertum dürfen ja nach jüdischer Auffasung nicht in einer Hand liegen, die Tora hat jene Ämter verschiedenen Händen anvertraut. So läßt man einfach im Hinblick auf den messianischen König die Erwähnung seines Priestertums fallen. David ist lediglich Fürst der zukünftigen Welt. Ihm zur Seite steht ein geheimnisvoller Kohén, dessen Name Zedeck ist.[43]) Ein anderer Lehrer läßt Jahwe schwören: „Du Messias bist ein Fürst über Melchisedek hinaus!"[44])

Daß nach Jahrhunderten der Psalm als messianisches Lied wieder zu Ehren kommt, erklärt Billerbeck damit, daß jetzt erst die Synagoge so weit von der Kirche gelöst ist, daß sie auf ihr altes Erbe zurückgreifen kann, ohne fürchten zu müssen, von den Glaubensgenossen mißverstanden zu werden.[45])

---

[39]) Nu R 4 (141c).

[40]) so R. Ischmael um 135, Nedarim 32b (vgl. Bacher, *Die Aggada der Tannaiten* I, Straßburg 1884, S. 266f).

[41]) Gen. R 43 (26d).

[42]) Beresch R 43, zu Gen. 14, 20. Aber es gibt auch eine andere Tradition, nach der Sem an Abraham den Zehnten gab, jedenfalls verweist Hieronymus auf diese rabbinische Ansicht und fügt bei: „ambiguum habetur", wir wissen nicht, wer den Zehnten gab.

[43]) Diese Gedanken in: Midr. z. Hohen Lied, Cantic. R 2, 13 in Verwebung mit Sach 2, 3.

[44]) Aboth R.N 34, vgl. Sukka 52 b. Die Namen für den Messias und den ihm zur Seite gegebenen Kohén können auch andere sein: Elias, Pinehas (St.B. IV, 462ff). Zu Hebr. 7 vgl. Str.B. III, 692f.

[45]) Aber noch heute gibt es jüdische Theologen, die dem Psalm einen messianischen Tenor absprechen, z.B. A. Cohen, *The Psalms:* Hebr. Text, Engl. Translation and Commentary, Hinhead, Survey, 1945, 372 und Moses Buttenweiser, *The Psalms.* Chronologically treated with a new translation, Chicago 1938, 795.

### *4. Exkurs: Melchisedek in der Geschichtsschreibung des Josephus*

Als Gründer der Stadt Jerusalem wird Melchisedek an jener Stelle des Jüdischen Krieges erwähnt, an der Josephus von der Zerstörung der jüdischen Hauptstadt berichtet. Der jüdische Historiker ist der Meinung, um Melchisedeks willen habe die Stadt ihren Namen Jerusalem bekommen, hieros-Salem.[46]) Auf Genesis 14, 18ff spielt Josephus noch ein zweites Mal an.[47]) Abraham bekommt als tugendhafter Held von Melchisedek den Trinkspruch überreicht und erwidert diese Geste mit einem großzügigen Geschenk, mit dem Zehnten.

Aus allen vier Exkursen kann ersichtlich werden, wie gering der theologische Beitrag zum Verständnis der Gestalt des Melchisedek sowohl von Seiten Philos, als auch von Seiten des zeitgenössischen rabbinischen Judentums und der Gnosis ist. Alle Deutungen, die der Gestalt des Priesterkönigs von Salem zuteil werden, weichen von der Linie der Schrift ab und tragen fremde Vorstellungen ein. Der fragliche Vers des Hebräerbriefes darf keinesfalls mit diesen fremden Vorstellungen belastet werden.

### *5. Exkurs: Die Zeugnisse der jüdischen apokalyptischen Literatur*

In den Testamenten der 12 Patriarchen, die in christlicher Überarbeitung erhalten sind, und in dem eigenartigen Kommentar zu den Patriarchengeschichten, den sogenannten Jubiläen, finden sich für eine Untersuchung über die Wandlung der Gestalt des Melchisedek in der Frömmigkeitsgeschichte mancherlei Aufschlüsse.

Israels Gedanken kreisen seit der Makkabäerzeit um die Hoffnung auf einen zukünftigen Priesterkönig, der Sünden tilgen und der das Paradies öffnen kann, nicht allein für Israel, sondern auch für die ganze Welt. Er wird aus dem Stamme Levi erwartet, beschrieben aber wird er mit den Zügen, die das alttestamentliche Gottesvolk seit dem 110. Psalm Melchisedek beigegeben hat.

> Jubil. 32: „Und Levi träumte, daß sie ihn eingesetzt und zum Priester des Höchsten Gottes gemacht hätten, ihn und seine Söhne bis in Ewigkeit. Und Jakob nach seinem Traum machte sich früh am Morgen auf. . . . und verzehntete alles, was mit ihm gekommen war, vom Menschen bis zum Vieh, vom Golde bis zu allem Geräte und Kleidung, und er verzehntete alles. Und in diesen Tagen ward Rahel mit ihrem Sohne Benjamin schwanger. Und Jakob zählte von ihm ab seine Söhne aufwärts, und das Los Gottes traf Levi, und sein Vater bekleidete ihn mit priesterlichen Kleidern und füllte seine Hände.“ [48])

Der Abschnitt soll den Zehnten schriftgemäß verankern. Die Begründung dieser Einrichtung geschieht durch den Hinweis auf das Priestertum von Levis.

---

[46]) Bell. Jud. 6, 438. Vermerkt sei hier, daß die spätere chr. Tradition, fußend auf dem Bericht der Peregrinatio Silviae Salem nicht mit Jerusalem, der zerstörten Stadt, identifizierte, sondern mit einem Ort, der im ephraemitischen Bereich, südlich von Skythopolis liegt. CSEL 39, 46. Eusebius, P. G. XXI, 708; Hieronymus, P. L. XXII, 680.

[47]) Antiquit. I, 180ff.

[48]) Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments, übers. und herausg. von E. Kautzsch, Neudruck 1921 Bd II, 94f; Jubil. 32, v. 1—3. Die Jubiläen sind wahrscheinlich zur Zeit der Makkabäer geschrieben worden, und zwar als haggadischer Kommentar zur kanonischen Genesis. Der vollständige Text ist nur in äthiopischer Übersetzung aus dem 4. Jhdt. erhalten. Vgl. Einleitung a.a.O. S. 31—38.

Dieses Priestertum aber ist ein Priestertum des „Höchsten Gottes". In diesem verstümmelten Text kann eine Anspielung an Gen. 14 vorliegen.

Ausführlicher bringen die Testamente der 12 Patriarchen[49]) Betrachtungen über das Priestertum Levi und zwar in einer visionären Kraft, wie das spätere Judentum sie nie mehr aufbringen sollte.

> Levi spricht: „Ich sah sieben Männer in weißen Kleidern, welche zu mir sprachen: Stehe auf, ziehe das priesterliche Gewand an und den Kranz der *Gerechtigkeit* und den Brustschmuck des Verstandes und das Kleid der Wahrheit und das Diadem des Glaubens und den Kopfbund des Zeichens und das Schulterkleid. Und ein jeder von ihnen trug etwas heran, und sie legten es mir an und sprachen: „Von nun an werde zum *Priester des Herrn,* du und dein Same *bis in Ewigkeit!*" Und der erste salbte mich mit heiligem Öl und gab mir einen Stab des Gerichts. Der Zweite wusch mich mit reinem Wasser und nährte mich mit *Brot und Wein,* dem Allerheiligsten, und legte mir ein heiliges und herrliches Gewand um." Nun wird Levi die Weissagung zuteil, daß aus seinem Samen einer mit „neuem Namen" hervorkommen werde, der „als ein *König* aufstehen wird aus *Juda*" und „ein neues Priestertum schaffen" werde „nach dem Vorbilde der Heiden für die Heiden.[50])

Es fällt auf, daß Levis Priestertum Attribute aus der Urerzählung in Genesis 14 erhält, und daß sein Priestertum einmal abgelöst wird durch einen Priester, der aus *Juda kommt,* der also etwas mit der Davidtradition zu tun hat[51]); dieser wird — und das ist der dritte auffallende Zug — für die Heiden Priester sein.

> Ein anderer Bericht aus den Testamenten schildert zuvor das Gericht, das über falsche Priester ergeht[52]). „Und nachdem ihre Bestrafung vom Herrn erfolgt ist (die Bestrafung derer, die vom „vollkommenen Priestertum", dem Priestertum „in der Furcht des Herrn" und in der ein Priester „mit Gott wie mit einem Vater redet"[53]), abgefallen sind, wird der Herr dem Priestertum einen neuen Priester erwecken, welchem alle Worte des Herrn werden enthüllt werden. Und er selbst wird ein Gericht der Wahrheit halten ... Und es wird ein Stern am Himmel aufgehen wie ein König, ausstrahlend Licht und Erkenntnis wie durch die Sonne am Tage ... Und es wird Frieden sein auf der ganzen Erde. Die Himmel werden jauchzen in seinen Tagen, und die Erde wird sich freuen ... Die Himmel werden sich öffnen. Und aus dem Tempel der Herrlichkeit wird über ihn Heiligkeit kommen mit väterlicher Stimme wie von Abraham, dem Vater Isaaks. Und die Herrlichkeit des *Höchsten* wird über ihn gesprochen werden ...

---

[49]) a.a.O. Bd. II, 465—471; Test. d. 12 Patriarchen III, Levi, Kp 8 und 18.

[50]) Kp. 8 (a.a.O. 467) vgl. Test. Jud. XXIV, 1 (a.a.O. 477).

[51]) Die Ausgrabungen bei Khirbet Qumran haben in Höhle 4 reiches Material jüd. apok. Schriften zutage gefördert. Die Qumran-Sekte erwartete (vgl. das Material aus der Cairo Genizah) vermutlich zwei Messiasse, einen aus dem Stamm Levi, den anderen aus Juda. Wir hätten hier also Parallelen zu den Aussagen in Test. Lev. XVIII, 3 und Test. Jud. XXIV, 1. Hingewiesen sei auf P. de V a u x , Rev. Bibl. LX (1953), 83—106 und Scripture, Vol. VI (1954), 131ff (G r e y s t o n e SM); der zuletzt erwähnte Artikel gibt einen gut verständlichen Auszug aus Rev. Biblique.

[52]) Kp. 18, a.a.O. S. 470f.

[53]) Kp. 17, a.a.O. 470.

> Und er wird keine Nachfolger haben bis in die fernsten Geschlechter bis in Ewigkeit. Und zur Zeit seines Priestertums wird jede Sünde vergehen. Und die Gottlosen werden aufhören, Böses zu tun. Die Gerechten aber werden bei ihm Ruhe finden. Und er selbst wird die Türen des Paradieses öffnen und er wird wegstellen das gegen Adam drohende Schwert und wird den Heiligen zu essen geben von dem Holze des Lebens . . .[54]).

In prophetischer Sprache schildern hier die Testamente den kommenden Friedenskönig, der die Erde verwandeln wird. Das, was der Hebräerbrief in seiner Sprache, die in Bildern aus dem Alten Testament auf die Erfüllung hinweist, verkünden will: das Hohepriestertum, das königliche Priestertum Christi, — gelingt hier in ebenfalls von den Propheten und der Urgeschichte beeinflußten Wendungen. Anklänge an die alttestamentlichen Gottesknechtslieder, an Psalmen sind unüberhörbar. Mit aufmerksamem Ohr wird der Leser auch jene beiden Alttestamentlichen Perikopen in charakteristischen Wendungen wiederfinden, die eingangs besprochen wurden; nur mit dem für das Judentum jener Zeit schon entscheidenden Unterschied: Es ist Levi, der in seiner Vision in die Himmel aufsteigen darf, um „nahe dem Herrn zu stehen", um „sein Diener zu sein", ihm „öffnen sich die Tore des Himmels"[55]).

Das 7. Kapitel des Hebräerbriefes kennt sich in den Traditionen Israels aus, mögen sie nun starr und gesetzlich sein wie die der zeitgenössischen Rabbinen oder lebendig-visionär wie die der Apokalypsen, aber es weiß sich ihnen nicht verpflichtet, wenn es Gottes Weg durch die Geschichte unmißverständlich für jene aufzeigen will, die von ihrer Erfüllung in Jesus Christus her erleuchtete Augen bekommen haben. Mit der Gegebenheit der neuen „Ordnung", der höheren, ist das Gesetz, das nur von Levi weiß, aufgelöst.

### *V. Melchisedek im Gebet der Kirche*

Melchisedek im Kanon der Hl. Messe: Das Gebet „Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae: et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus, Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam" bittet um das Wohlgefallen Gottes über dem dargebrachten Opfer. Die betende Kirche erinnert sich und Gott dabei an die großen Opfernden des Alten Bundes: Abel, Abraham, Melchisedek, die im Wohlgefallen Gottes gestanden haben. „et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera . . ., quod tibi obtulit sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam."

Spätestens für die Mitte des fünften Jahrhunderts wird dieses Gebet durch den Liber Pontificalis[56]) bezeugt. Die Nebeneinanderstellung der drei alttestamentlichen Namen findet sich schon in den Apostolischen Konstitutionen[57]), oft gesellen sich weitere Namen dazu, z. B. Noe, David, Elia[58]).

---

[54]) Kp. 18 a.a.O. 470f.
[55]) Kp. 2, a.a.O. 466.
[56]) Duchesne, Liber pont. I, 239. Vgl. A. Jungmann, Missarum Solemnia I, 66; II, 279.
[57]) Const. Apost. VIII 12, 23; Ausg. Funk, I, 502.
[58]) Vgl. ordo comm. II, syr.

Die Apostolischen Konstitutionen bezeichnen Melchisedek als summus episcopus, d. h. als den archiereus[59]). Wie aber kommt das „summus", wie kommt die Bezeichnung „Hoherpriester" zustande? Nach biblischen Aussagen müßte es einfach episcopus oder hiereus heißen. Der Titel summus sacerdos kommt doch wohl nur Christus selber zu. Baumstark[60]) hat diese Frage untersucht, er meint, von dieser Stelle her ableiten zu können, daß der Meßkanon — jedenfalls das hier in Frage kommende Gebet — ursprünglich in griechischer Sprache formuliert worden sei. Aus der Wendung „Melchisedech — Priester des Höchsten" habe dann die Übersetzung summus sacerdos gelesen[61]). Für A. Jungmann ist der Befund in den Apostolischen Konstitutionen maßgebend.

Duchesne bezeugt die auffallende Wendung „sanctum sacrificium, immaculatam hostiam" als von Leo I. hinzugefügt[62]). Der Sinn der Worte verlangt nach Jungmann[63]) eine Beziehung auf das Opfer des Melchisedek, darum fehlt hier auch das begleitende Kreuzzeichen.

Unser Gebet will die Kontinuierlichkeit der Heilsgeschichte betonen. Vom Opfer Christi her bekommen erst die alttestamentlichen Opfer ihr Licht, vor allem das „Opfer" des Melchisedek, Brot und Wein.

Im Leonianum, dem ältesten Sacramentarium, der Sammlung der frei mündlich tradierten Meßgebete, aber ebenfalls im Gregorianum. in der von Lietzmann herausgegebenen Aachener Handschrift, finden wir den Namen Melchisedeks in Präfationsgebeten[64]).

Hier wird Melchisedek „sacerdos" genannt, darum braucht auch das „summus sacerdos" im „Supra quae" nicht im eigentlichen Sinne verstanden zu werden, sondern kann als Hinzufügung (von dem Hohenpriestertum Christi her) erklärt werden. Im erstgenannten Präfationsgebet steht Melchisedek wieder in einer Reihe mit Abel und Abraham.

In der griechischen Kirche erwähnen[65]) alte Liturgien Melchisedek in *Weihrauchgebeten,* z. B. die Jakobusliturgie[66]).

---

[59]) Ebd. VIII, 21—23.

[60]) A. Baumstark, *Ein Übersetzungsfehler im Meßkanon,* Studia catholica, 5, (1925), 378ff. Vgl. dagegen: E. Engberding, *Einfluß des Ostens auf die Gestalt der römischen Liturgie,* in „Ut omnes unum sint", Münster 1939, 61ff und C. Mohlberg, Theol. Revue 37 (1938), 43. Vgl. Jungmann, a.a.O. I, 66, Anm. 6.

[61]) Seit dem 4. Jahrhundert zeigt sich in der Ikonographie das Opfer Abrahams als Typus des Kreuzesopfers und das Opfer Melchisedeks als Typus des Eucharistischen Opfers; in diesem Zusammenhang müssen die zwei großen Mosaikbilder von Ravenna genannt werden in San Vitale und Sant' Apollinare (vgl. Braun, *Der christliche Altar* I, Tafel 6; Dölger, *Antike und Christentum* I (1929), Tafel 10. In Sant' Apollinare wird Melchisedek sogar als Zelebrant dargestellt. Schon von der Ikonographie her dürfte die Erklärung Baumstarks (Übersetzungsfehler) als zu dürftig erscheinen. Die starken Akzente der Mosaiken müssen von einer breiteren Tradition her gegeben worden sein.

[62]) Duchesne, a.a.O.

[63]) a.a.O. II, 279, Andre, ältere Erklärer haben die Worte von „sicuti" bis „Melchisedech" als Parenthese aufgefaßt und dann das, was außer dieser Klammer zu stehen kommt, auf das christliche Opfer bezogen. Näheres darüber bei Benedikt XIV, De sanct. sacrific. missae II, 16, 16f, 21f (ed. Schneider 211f). Wenn das Sakramentar von Trier (10. Jhdt.) bei Nennung dieser Worte ein Kreuzzeichen hat, so hat es ihren Sinn in dieser Weise verstanden. Vgl. Jungmann, a.a.O.

[64]) Leonianum 161, 26; Gregorianum 197, 5.

[65]) Vgl. Hans Lietzmann, *Messe und Herrenmahl,* Arbeiten zur Kirchengeschichte, 8, Bonn 1926, 81ff.

[66]) Jakobusliturgie, Vat. 2282 (Mai p. 46) vgl. Lietzmann, a.a.O. 89.

Von den gallikanischen Formularen bringt das Missale Gothicum[67]) eine *Epiklese,* in der Melchisedeks Opfer ausdrücklich als Prototyp des Meßopfers, des Opfers Christi angesehen wird. „Explentes sacrosancta caerimoniarum solemnia, ritu Melchisedech summi sacerdotis oblata, precamur mente devota te majestas aeterna, ut offernante virtute panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine, illum sumamus in calice, qui defluxit in cruce ex latere."

Eine Mozarabische *Epiklese* spricht es noch deutlicher aus[68]): „. . . haec. sunt, domine, verissima Novi Testamenti edicta libamina . . . haec duo a te elicite munera, quae tibi Melchisedech *typicus* ille *sacerdos caeli domini obtulit* . . ." Es folgt nun die Wandlungsbitte und Gebet um Segen des Genusses. In einer weiteren Epiklese aus derselben Liturgie[69]) werden in ähnlicher Weise wie im „Supra quae" Abel, Abraham und „summus tuus Melchisedech" nebeneinander gestellt.

Diese Beispiele aus alten Sakramentarien mögen genügen, um deutlich zu machen, wie sich die Kirche von der Auslegung des Hebräerbriefes her die alttestamentlichen Aussagen über Melchisedech zu eigen macht. Sie sieht seine Gestalt aufs engste verknüpft mit dem Hohenpriestertum Christi.

Der 110. Psalm findet vielfache Verwendung in den Meßformularen, z. B. in Weihnachts- und Bekennermessen, sein vierter Vers wird beispielsweise zum Alleluja-Vers des Ambrosiustages und des Tages von Petrus Chrysologus, er bildet auch den Introitus der Votivmesse vom ewigen Hohenpriestertum Christi.[70])

Obgleich Melchisedek in der westlichen Kirche eine wichtige Rolle spielt im Hinblick auf die Eucharistie, so genießt seine Person losgelöst davon keine besondere kultische Verehrung. In der östlichen Kirche jedoch gehört sein Name in die Heiligenliste und hat dort seinen besonderen Tag (25. März, 12. April oder 9. September)[71]).

### *VI. Melchisedek bei den Kirchenvätern*

Daß Melchisedek in die Liturgie der Kirche gekommen und sein Name aufs engste mit dem Opfer Christi in Zusammenhang gebracht worden ist, verdankt er nicht allein, wenngleich vornehmlich dem Hebräerbrief, sondern auch den Kirchenvätern, die entfaltet haben, was die Heilige Schrift ihnen bot.

Bei den Kirchenvätern setzt sich die Typologie des Hebräerbriefes fort.

Justin will seinem jüdischen Partner beweisen, daß es schon vor der Offenbarung am Sinai eine Art priesterliches Gesetz gab und ein Priestertum dessen, der Priester des Allerhöchsten war[72]), aus ähnlichem Grunde kommt Tertullian auf Melchisedek zu sprechen[73]). Die frühen Kirchenväter erwähnen im

---

[67]) Miss. Goth. n. 538 p. 299 vgl. Lietzmann, a.a.O. 98.
[68]) Moz. n. 654, Lietzmann a.a.O. 99.
[69]) ebd. n. 627, Lietzmann 101.
[70]) Siehe Schott, *Missale.*
[71]) Das erklärt sich aus der Legende, vgl. S. 31ff, Heilige und Selige, Doyé II, 32.
[72]) Justin Dial. 19, 33.
[73]) Gustav Bardy, *Die Person des Melchisedek,* Revue Bibl. 35 (1926), 496—509 und derselbe, *Melchisedek in der Patristischen Literatur,* Rev. Bibl. 36 (1927), 25ff.

allgemeinen in diesem Zusammenhang das eucharistische Opfer noch nicht. Unter den ersten Kirchenvätern nimmt jedoch in mehr als einer Hinsicht *Clemens von Alexandrien* eine Sonderstellung ein. Einmal, weil er in seiner Terminologie stark von Philo abhängig ist[74]) und in Melchisedek das Vorbild des Logos sieht. Nur ist bei ihm der Logos nicht mehr die Weltvernunft, sondern Christus[75]). Dann aber auch, weil er zum ersten Mal in den Opfergaben, die Melchisedek aus Salem herausträgt, den Typus für die eucharistische Speise erblickt. Dieser Gedanke ergibt sich, wie wir sahen, rein exegetisch aus keiner der biblischen Stellen, er liegt aber in der Konsequenz dessen, was der Hebräerbrief sagt. Wenn Christus Hoherpriester ist, dann opfert er. Und was vom Urbild, Christus, gilt, muß auch von seinem vorausgeworfenen Schatten ‚Melchisedek' gelten. So wird die Gabe des Königs von Salem zum „Typus Eucharistias"[76]). Die Aufmerksamkeit der Väter richtet sich nicht allein auf Brot und Wein, sondern auch auf den Ausdruck aus Gen. 14, 18ff „herausstragen", wenn sie, wie Clemens hier und viele nach ihm, den Zusammenhang zum Opfer Christi darlegen wollen.

Cyprian und Eusebius von Caesarea[77]), Ambrosius und Augustinus, um nur einige wichtige Stimmen zu nennen, erklären dann ausdrücklich, daß hier die „mysteria salutaris repraesentant".

Ambrosius, der in den Schriften über die „Mysterien"[78]) und „über die Sakramente" seinen Neophyten zeigen will, daß die Riten der Eucharistie älter sind als die jüdischen Riten, weist an der Gegenüberstellung: Melchisedek—Christus auf, wie Urbild und Wahrheit einander entsprechen und wie die Wahrheit in Christus das Urbild noch überhöht. „Merkst du nicht, wer es ist?" Kann ein Mensch „der König der Gerechtigkeit" sein, nachdem er kaum ein Gerechter ist? Kann er „König des Friedens" sein, nachdem er kaum ein Friedfertiger zu sein vermag? „Ohne Mutter" — der Gottheit nach, denn er ist aus Gott-Vater erzeugt, einer Wesenheit mit dem Vater, aus einer Jungfrau geboren. „Ohne Anfang und Ende", weil gerade er „der Anfang und das Ende" von allem, der „Erste und Letzte" ist. Nicht Menschen-, sondern Gottesgabe ist darum das Sakrament, das du empfangen hast, von jenem dargeboten, der den Abraham segnete, den Vater des Glaubens . . ."[79]).

Augustinus gebraucht die charakteristischen Verben „figurare", „repraesentare", um aufzuzeigen, in welcher Weise Melchisedeks Gaben Christi Opfer darstellen: „Postquam typicum pascha fuerat impletum, et agni carnes cum apostolis comederat, assumit panem, qui confortat cor hominis et ad verum paschae transgreditur sacramentum, ut quomodo in praefiguratione eius,

---

[74]) Vgl. Stromatais II, 520, P. 438f; IV, 25, 161 P 637, P. Heinisch, *Der Einfluß Philos auf die älteste christliche Exegese*. Alttestamentliche Abhandlungen 1/2, 1908, 198f. Heinisch stellt eine weitgehende Abhängigkeit des Kirchenschriftstellers von Philo fest (Betonung des Friedensfürsten, der gerechte Gesetze bringt und der Seele Friede und Wonne vermittelt), betont aber ausdrücklich, daß Clemens in seinem Hauptgedanken nicht von Philo, sondern von Hebr 5 und 7 und entsprechend von Ps 110, 4 beeinflußt sei.

[75]) Ebd.

[76]) Clemens v. A. Stromatais IV, 161, 3 d (Stählin Bd II, 319 Leipz. 1906).

[77]) Enchirid. Patr. (Rouet d. J.) Nr. 581; Cyprian, Epist. 63, 4; Eusebius: Demonstr. evg. (Rouet d. J. Nr. 671).

[78]) Vgl. Capelle, Notizen zur Ambrosianischen Theologie, Theol. anc. et mediev. 1931, 183—190; vgl. Wuttke, a.a.O. 58.

[79]) Zit. nach Deutsche Kirchenväterausgabe, Kempten, Ambrosius über die Mysterien. S. 296 Nr. 46; vgl. auch De Sacr. IV, 1.

Melchisedech, summi Dei sacerdos, panem et vinum offerens fecerat, ipse quoque in veritate sui corporis et sanguinis repraesentaret“ [80]). „Melchisedech prolato sacramento mensae Dominicae novit aeternum eius sacerdotium figurare.“ [81]) „... sed plane tunc benedictus est a Melchisedech qui erat sacerdos Dei excelsi. Ibi quippe primum apparuit sacrificium, quod nunc a Christianis offertur Deo toto orbe terrarum, impletusque ...“ [82]). Bei ihm wird die Linie: Melchisedeks Opfer — Christi-Opfer — das eucharistische Opfer der Kirche — ausgezogen, die Papst Leo I. im Auge hatte, als er dem Gebet „supra quae“ die schon erwähnten Worte zufügte und am Jahrestag seiner Erhebung zum Papst seiner Festversammlung verkündete: „Jesus Christus ist es, den der Hohepriester Melchisedek im Vorbild darstellte, der Gott nicht das Opfer der Juden brachte, sondern das Opfer jenes Geheimnisses, das unser Erlöser in seinem Leibe und Blut geweiht hat“ [83]). Diese Interpretation ist in die Liturgie der Kirche eingegangen. Die Heilsaussagen Alten und Neuen Testamentes werden im Auge behalten und in der Richtung weiterentfaltet, wie es schon der Hebräerbrief vorgezeichnet hatte. Der Kirche Christi wurden vom Heiligen Geiste die Augen geöffnet, sie sieht mehr als den Buchstaben einer vorgegebenen Perikope.

Wo aber weder die Heilsaussagen der Schrift binden, noch der Heilige Geist den „Seinen“, d.h. der Kirche Christi, Erkenntnisse der großen Zusammenhänge vermittelt, geraten die Gedanken der Menschen in die Irre, und Spekulationen, die sich aus anderen Quellen speisen, stellen sich ein. Wie es eine kirchlich gebundene Schau der Gestalt des Priesterkönigs Melchisedek gibt, so gibt es auch in den ersten Jahrhunderten häretische Anschauungen derselben. — Die Melchisedek-Legenden dagegen sind gesondert zu betrachten.

*Exkurs: Melchisedek bei den Häretikern der ersten Jahrhunderte*

Den biblischen Ausgangspunkt aller Spekulationen bildet begreiflicherweise Hebr 7, 3. Schon im zweiten Jahrhundert entstand eine Sekte, mit deren Lehren sich die Kirchenväter verschiedentlich auseinandersetzen mußten [84]). Aus den Reihen der dynamistischen Monarchianer trat ein Mann namens Theoderet der Wechsler auf. Dieser Byzantiner leugnete die Gottheit Christi in der Absicht, damit des *einen* Gottes Ehre zu „retten“. Melchisedek ist nach seiner Meinung von Gott zum Herrscher (archoon) der Himmelskräfte eingesetzt worden, zum großen Mittler im Erlösungsprozeß, und zwar als Dynamis Gottes. Diese Dynamis ist es, nicht der Gottmensch Jesus Christus, dem die Gewalt Gottes übertragen ist. Christus ist nur ein schwaches Abbild dieser Dynamis [85]). Theodoret wird in Kirchenbann getan, aber seine Lehre verbreitet sich weiter. Sie gelangt nach Rom, dort bekennen sich zu ihr die sogenannten Melchisedekianer [86]). Daß diese Sekte gnostischen Ursprungs ist, liegt auf der Hand.

---

[80]) Augustinus, in Ev. Matth. Comm. 398 (R. d. J. 1390), 4, 26. 26.
[81]) Augustinus, Ep. 177. 11 (ML 33, 769) vgl. auch Tract. adv. Judaeos 428, 9, 13 (R. d. J. 1977).
[82]) De Civ. Dei 16, 22 (figurare) ML 41, 500.
[83]) Leo I. 4. Fastenpredigt zum Jahrestag seiner Erhebung. (Leo sermo 5, 3; ML 54, 154 B). Vgl. Gelasianum, ed. Wilson, 615, 7. 139.
[84]) (Vgl. ausführlich Bardy, a.a.O.): Hippolyt, Epiphanius, Eusebius, Tertullian.
[85]) Hyppolyt Refutatio VII, 36 S. 23 u. 24 ed. Wendland.
[86]) Vielleicht hat auch Epiphanius diesen Namen erfunden. Lipsius, Quellenkritik des Epiphanius, Wien 1865, 237f. Vgl. Epiphanius, haer. Kp. 55ff, PL 42.
Bardy, a.a.O. 505 macht darauf aufmerksam, daß in zwei Manuskripten der Nt. Bibl.

Die personale Mittlerschaft Christi wird von einer kosmischen Mittlerschaft des „Melchisedek“ ersetzt.

In Ägypten kam eine andere Irrlehre auf, die sich ebenfalls mit Hebr 7, 3 ausweisen zu können meinte: Melchisedek ist der Heilige Geist. Epiphanias bezeugt[87]), daß sie im Bereich des koptischen Christentums aufgetaucht sei. Von dort hat sie sich dann im Mittelmeerraum, auch in Rom verbreitet: Ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum ist nur Gott selbst, der priesterlich für uns eintretende Gott ist Gott der Heilige Geist, sonst könnte es doch keinen Priester „für immer“ geben. Römer 8, 26 wird mit Ps. 110 kombiniert.[88])

Cyrill kennt in Rom eine Gruppe Irrlehrer, die behaupten, daß der Heilige Geist sich nur in Melchisedek inkarniert und nur dem Abraham gezeigt habe.[89]) Wie man aus den Apophtegmata Patrum weiß, sind vor allem in den ägyptischen Klöstern Diskussionen über die Gestalt des Melchisedek üblich gewesen[90]). Gerade zu jener Zeit, in der Augustinus und Leo I. die für die heilige Liturgie gültig gewordenen Aussagen formten, wurden die Diskussionen um die Gestalt des Melchisedek in Ägypten, Palästina, Galatien, Phrygien in heftigster Weise geführt. Bardy u. Capelle[91]) haben sich die Mühe gemacht, die oft verwobenen und verworrenen Fäden der Melchisedektraditionen bei den Häretikern auseinanderzuknoten und darzulegen. Hier sei nur noch hingewiesen auf die aus dem fünften Jahrhundert stammenden Berichte des Markus Eremita[92]). Von ihnen erfahren wir, daß sich sogar unter den Frommen die Meinung verbreitete, daß es unmöglich sei, wenn das göttliche Wort Mensch geworden ist, diesem Menschgewordenen auf ewig priesterliche Funktionen zuzuweisen. Der nicht inkarnierte Gott, angedeutet durch Melchisedek, ist allein König des Friedens und der Gerechtigkeit[93]). Von den Bischöfen zu Häretikern erklärt, sorgten nun diese Irrlehrer für die Verbreitung ihrer Ansichten außerhalb der Kirche. Ihr Erbe wurde von den Attingianern angetreten, einer phrygischen Sekte, die seltsamerweise jüdische Sitten (aber ohne Beschneidung) mit ihrer Lehre vereinen konnten. Hebr 7, 3 wird gegen die Inkar-

---

Paris Le Paris Graec. 364 (14./15. Jhdt) fol. 43 und im Colianus, 17. Jhdt, 39, fol. 270 ein Schriftstück „Peri Melchisedekitoon kai Theodotianoon kai Attingianoon“ ausführliche Angaben über diese Sekten bringt. Vgl. auch Ps. Tertullian PL II, 72—74.

87) Hierakas, ein abgefallener Kirchenlehrer, habe gelehrt, Melchisedek sei der Hl. Geist Haeres 55, 5. 6. Vgl. Ps. Augustinus, quaest., 109, CSEL 50, 257ff.

88) Hieronymus, Brief 73; Epiph. Haer. 67, 3 (PG 42, 176 BC). Als Antwort auf den Tractat des Ps. Augustinus. In den Homilien erwähnt auch Chrysostomus die Sekte der Melchisedekianer, die sagen, daß M. größer sei als Christus (PG 56, 260). Die Irrlehre, daß Christus, weil er Mensch geworden ist, nie ewiger Priester sein könnte, kennt auch Augustinus: de haeres. 34 (PL 42, 31).

89) Näheres über die Ansicht, es sei eine Theophanie gewesen, die Abraham in der Begegnung mit M. zuteil geworden sei — bei Bardy. a.a.O., 1927, 25ff. Cyrill kennt auch einige Interpreten, die aus Melchisedek einen Engel machen wollen (glaphyr. in gen. 2, 3 PG 69, 74 C; Hieronymus behauptet sogar, Origenes habe so geglaubt (ep. 73, 2. ed. Wilberg 1912, 13ff).

90) Vitae Patr. 18, 4ff PL 73, 890ff. Vgl. Bardy a.a.O.

91) Bardy, a.a.O.; Capelle untersucht die Ansicht des Kirchenvaters Ambrosius über Melchisedek, die sich erst allmählich zur oben erwähnten Form entwickelte, und kommt dabei auf die haeretischen Ansichten der Zeitgenossen zu sprechen. (Theologie ancienne et mediévale 3 [1931], 183—190. Notizen zur Ambrosianischen Theologie: die Person des Melchisedek.

92) Markus Eremita, Tract. de Melchis. PL 65, 1117, 40.

93) Es ist begreiflich, daß im Bereich solcher Irrlehren die Kirche von den Priestern eine ausdrückliche Abschwörungsformel verlangte (ähnlich wie den Modernisteneid), PG 106, 1333f; vgl. das oben erwähnte Pariser Ms., das eine Abschwörungsformel dieser Art bringt).

nation Gottes „ex Maria virgine“ ausgespielt, einmal ist dabei Melchisedek Gott selbst, das andre Mal der einzige und wirklich inkarnierte Erlöser, nach dem es keinen anderen zu geben braucht. Jedenfalls verweist man Christus auf den zweiten Platz, und keinesfalls läßt man von ihm gelten, daß *er* das „ewige Priestertum“ ausübe[94]).

In allem Kämpfen um die Gestalt des „Melchisedek“ und ihrer Interpretation verrät sich im Grunde Glaube oder Unglaube an Christus, dem wahren Menschen und wahren Gott. Was hier scheinbar in einem Vorfeld ausgetragen wird, betrifft in Wirklichkeit das Herzstück christlichen Glaubens. Nur so läßt sich die Erregbarkeit erklären, in der sowohl Epiphanius als auch später Markus Eremita den häretischen Ansichten begegnen. Beide lassen sich kaum Zeit — sie denken ja nicht an die Historiker späterer Geschlechter — darzulegen, was eigentlich vorgefallen und von Seiten der Irrlehrer vorgebracht worden ist. Sie ahnen hier akute Gefahr, der sie mit Leidenschaft entgegentreten müssen.

### *Erkurs: Melchisedek in der Legende*

Die Legenden beschäftigen sich mit Melchisedek als mit einem *Menschen*. Die Dunkelheit seiner Gestalt im Bericht der Genesis verlockt dazu, mehr über seine Geschichte wissen zu wollen. Von der Melchisedeklegende berichten Markus Eremita[95]), das Chronicon Paschale[96]) und der sogenannte slavische Henoch[97]).

Markus Eremita geht auf die narratio apocryphe des Athanasius zurück[98]): Es gab eine Königin mit Namen Salem. Ihr Sohn Melchi zeugt die beiden Söhne Melchi und Melchisedek. Melchi will den Göttern opfern. Melchisedek jedoch bringt sein Opfer dem wahren und unsichtbaren Gott. Der Vater der Söhne bringt eines Tages seinen Sohn Melchi und andere Jünglinge den Göttern zum Opfer. Da geht Melchisedek auf den Berg Tabor und erfleht von Gott die Vernichtung hernieder über sein entartetes Geschlecht. Es geschieht so, wie er erbeten hat. Reue erfaßt Melchisedek, als Büßer geht er in die Wüste und läßt sich Haare und Nägel wachsen. Indessen befiehlt Gott dem Patriarchen Abraham, den Tabor zu besteigen und zu rufen „Mann Gottes!“ Auf seinen Ruf erscheint Melchisedek, dem Abaraham Nägel und Haare beschneidet. Melchisedek gibt ihm den Segen. In diesem Augenblick ertönt eine göttliche Stimme: „Weil Melchisedek keine irdische Familie mehr hat, wird man ihn nennen „ohne Vater, ohne Mutter, ohne Stammbaum“ — und weil er gehorsam war, habe ich ihn geliebt wie meinen einzigen Sohn.“ — Später kommt dann Melchisedek nach der Schlacht mit Wein und Brot zu Abraham.

Das Chronikon Paschale, das in den Annalen des Euchtychus weitergeführt ist[99]), berichtet: Melchisedek kommt aus dem Stamm Sem, er ist gerecht und heilig, darum wurde er Priester und betete für seinen Stamm. Über ihm steht

---

[94]) Man muß immer wieder diese haeretischen Ansichten mit der Lehre des Hebräerbriefes vergleichen, um den Unterschied und den Abfall recht zu ermessen (vgl. auch Hebr
[95]) Markus Eremita de Melch. 4, PG 65, 1121 B, vgl. Theodoret in Genes. 65 PG 80, 172 A.
[96]) PG 92, 176 B, vgl. Annalen des Eutychius PG 111, 917—18.
[97]) Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sogen. syrische Henochbuch, hrsg. von Nathanael Bonwetsch, Leipzig. 1922. Anhang: Vom Priestertum Methusalems, Nirs und Melchisedeks, S. 107—117.
[98]) Narratio Apokrypha vgl. Wuttke 39.
[99]) vgl. Anm. 96.

die Verheißung seines Urvaters Noah, der zu seinem Sohne Sem sprach: bringe aus der Arche die Leiche Adams weg, nimmt Brot und Wein, verbinde dich mit Melchisedek und bestatte die Leiche an dem Ort, wo der Engel hinzeigt. Dort soll Melchisedek sich ansiedeln, er darf keine Frau nehmen, er darf weder ein Haus bauen, noch Blut vergießen. Brot und Wein soll er Gott als Opfer darbringen. So geschieht es. Der Ort, wohin der Engel zeigte, war die Mitte der Erde. Hier begräbt Melchisedek den Abraham. —

Das Gedächtnisgebet am Tag des Melchisedek lautet in der östlichen Kirche (nach den äthiopischen Synaxarien) „An diesem Tage ist auch das Gedächtnis des Todes Melchisedeks, des Priesters des höchsten Gottes . . . Als er fünfzehn Jahre alt war, befahl der Herr dem Noe, Sem mit der Leiche unsres Vaters Abraham fortzuschicken und sie in der Mitte der Erde zu bestatten. Diese Mitte ist der Kalvarienberg gewesen. Er zeigte ihm, daß der Erlöser der Welt kommen würde, daß er dort geopfert würde und daß er Adam mit seinem Blut zurückkaufen werde . . . Auf zwölf Steinen opferte dort Melchisedek das Opfer mit Brot und Wein, welches für ihn vom Himmel herabgestiegen . . . als das Geheimnis des neuen Gesetzes . . .“ [100]) Der slavische Henoch [101]) bringt ähnliche Traditionen wie die oben erwähnten [102]).

Eine besondere Untersuchung verdiente die Tatsache, daß in der griechisch-syrischen Kirche der erste Teil der Messe oft „Melchisedek“. der zweite „Aaron“, der dritte „Christus“ genannt wird.

Es würde sich lohnen, sowohl die kirchliche als auch die häretische und die legendäre Tradition über Melchisedek weiterzuverfolgen [103]). Man würde dabei die Feststellung machen, daß von Zeit zu Zeit die dunkle Gestalt aus Genesis 14 die Menschen immer wieder gefesselt hat. Zu erklären ist diese Tatsache sicherlich nur damit, daß Melchisedek ganz eng zu Christus gehört und deshalb Glaube und Unglaube nicht mehr von ihm loskommen können. Um die ge-

---

[100]) Joachim Jeremias, der in einem Artikel *„Wo lag Golgatha und das Heilige Grab?“* (Angelos I, 141—173, Leipzig 1925) auf die Tradition von den heiligen Höhlen zu sprechen kommt, erwähnt die Legende, daß Jesus nach Is 33, 16 in einer Höhle geboren sei, die offenbar auf spätjüdische Traditionen zurückgeht. Pirke Aboth tradiert: als Abraham den Besuch der drei Männer empfing, wollte er sie mit einem Kalb bewirten, aber das Tier entsprang ihm. Abraham eilte ihm nach und kam in eine Höhle, in die es geflohen war. Hier sah er Adam und Eva liegen, als ob sie schliefen, ringsum gaben Kerzen wohlriechenden Duft. Es war die Makpelahhöhle, die Abraham daraufhin kaufte. — In dieser „Schatzhöhle“ hält nach der Legende Melchisedek Wächterdienst am Grabe Adams. Vgl. die Untersuchungen über die Schatzhöhle von Albrecht, die Schatzhöhle im Zusammenhang der Vorstellung von omphalos, Heidelberger Sitzungsberichte, phil. hist. 1922, 4 und K. Besold, *Das sogen. christl. Adamsbuch* (Hinweis bei Wuttke, S. 41) und: Anton Lübke, *Geheimnisse des Unterirdischen*, Bonn 1953.

[101]) Anhang in: Die Bücher der Geheimnisse Henochs, das sogen. slav. Henochbuch, herausgegeben von Nathanael Bonwetsch, Leipzig 1922, 107—117, vgl. *Charles, Apocryph. and Pseudep.* II, 431—69.

[102]) Die sogen. Adamskapelle unter Golgatha spielt in dem Roman S. Lagerlöfs *Jerusalem* (Bd II, 1) eine besondere Rolle.

[103]) Aus der Fülle mittelalterlicher Bemühungen um das rechte Verständnis des Priesterkönigs, die aber alle auf die frühen Kirchenväter zurückgehen, seien erwähnt: Petrus Lombardus, Sentenzenbuch 1. 3dc (n13) Bonaventura, Sentenzenkomm. Op. Omn. Quarracchi III, 59, 3; Robert von Melun, Quaestiones de Divina pagina I, quaest. 102f, S. 51f und Quaestiones de Epistol s Pauli, Bd II, 302 (Raymond M. Martin, *Oeuvres de Robert de Melun*, Louvain 1932 und 1938). Eine moderne Auslegung der Gestalt Melchisedeks bietet: Jean Daniélou, *Das Geheimnis vom Kommen des Herrn*, Frankfurt, M. 1951, S. 55ff: Melchisedech und der kosmische Bund, eine Untersuchung über das Problem des Verhältnisses von Christentum und nichtchristlichen Religionen.

schichtliche Gestalt des Priesterkönigs von Salem legt sich Schicht um Schicht die Geschichte ihrer Auslegung. Von der mannigfaltigen Tradition ist jedoch im Glauben der Kirche nur lebendig geblieben, was zur Verherrlichung dessen dient, auf den der Priesterkönig hingewiesen hat. Die Sicht des Hebräerbriefes ist maßgebend geblieben: Melchisedek gehört in die Christologie. Wenn die Kirche seinen Namen täglich betend in der Heiligen Messe erwähnt, bekennt sie damit den allein aus Gott Gezeugten: „Du bist ein Priester auf ewig nach der Ordnung des Melchisedek".

# Die Methode der Trinitätslehre in der Summa Halensis

*Von W. E. Göß mann, München*

Überblickt man die Zeit des Mittelalters auf die in der Theologie jeweils vorherrschenden Konzentrationspunkte, so kann man feststellen, daß die Frühscholastik wesentlich christologisch orientiert ist, das Spätmittelalter ein überwiegendes Interesse an der philosophischen Gotteslehre hat, die Hochscholastik aber ein Hauptaugenmerk auf die Trinitätslehre richtet und zu methodischen Neuansätzen kommt. Das Feld dieser Auseinandersetzung ist abgesteckt durch den noch ganz im frühscholastischen Geiste denkenden Richard von St. Viktor, die Summa Halensis, die bereits den Überschritt zur Hochscholastik vollzogen hat, und Bonaventura. Aus den sachlichen Gegebenheiten der Summa Halensis ergibt sich für die Behandlung ihrer Trinitätslehre folgende Gliederung:

1. Das Summum-Prinzip als Grundlage für die Methode der gesamten Gotteslehre.
2. Die Ableitung der Dreiheit der göttlichen Personen.
3. Der Personbegriff in seiner Bedeutung für die Trinitätslehre.

Bei der Darlegung dieser drei Gesichtspunkte darf die augustinische Trinitätslehre als dogmengeschichtlicher Hintergrund nicht aus dem Gesichtskreis gelassen werden, vor allem aber ist die in der Summa Halensis ausdrücklich zur Konfrontierung herangezogene Trinitätslehre Richards jeweils eigens zu berücksichtigen. Zur weiteren Klärung muß verschiedentlich auf Bonaventura hingewiesen werden, wie andererseits auch auf Thomas.

## *Das Summum-Prinzip als Grundlage für die Methode der gesamten Gotteslehre.*

Als Quelle für sein geistiges Bemühen führt Richard von St. Viktor in seinem Werk De Trinitate die experientia an und, wo diese nicht mehr hingelangt, die ratiocinatio.[1]) Dabei verzichtet er, von der sonstigen Gepflogenheit des Mittelalters abweichend, auf die Stütze durch theologische Autoritäten. Sein von der experientia und ratiocinatio ausgehendes Denken entspricht aber eher dem „Credo ut intelligam" Anselms als dem augustinischen „Intelligo ut credam". Es geht Richard nicht primär um den Erweis der Vernunftgemäßheit des Glaubens, sondern um eine tiefere Einsicht dessen, was ihm aus dem Offenbarungsglauben vom mysterium divinum kund wird. Die Erfahrung und der

[1]) Vgl. I, 1. 4 PL 196, 891f.

auf ihr aufbauende Vernunftschluß führen ihn von der alltäglichen Beobachtung eines modus essendi, der nicht von Ewigkeit und nicht a semetipso ist, zur Betrachtung jenes modus essendi, der von Ewigkeit her ist und aus sich selbst Bestand hat. Dieser Gedankengang, der in etwa den thomistischen Kontingenzbeweis vorwegzunehmen scheint, führt bei Richard aber in eine andere Richtung, nämlich zum Begriff des summum und damit zum Angelpunkt seiner theologischen Methode: „Illud autem certissimum est, ... quia in tanta multitudine rerum existentium et tam multiplici differentia graduum esse oporteat aliquid summum. Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius ... Oportet itaque ut aliqua rationalis substantia sit omnium summa, quam autem constat in hac rerum universitate summum locum tenere.“ [2]) Diese für die theologische Methode Richards zentral gelagerten Sätze eröffnen den geschichtlichen Bedeutungszusammenhang eines Denkprinzips, dessen Anfangspunkt bei Anselm liegt und das in seinen Auswirkungen bis zu Leibniz führt. Aus dem von Anselm für den Aufweis Gottes gewonnenen Prinzip des „Quo nihil maius cogitari potest“ zieht Richard die geschichtlich sich ergebende Konsequenz, indem er dafür den Begriff des summum einsetzt. „Summum vero omnium dicimus, quo nihil est maius, nihil melius.“ Was bei Richard mit dem Gedanken ausgedrückt ist, daß die summa substantia in der universitas rerum den höchsten Ort einnimmt, ist bei Leibniz zum Prinzip der größtmöglichen Steigerung ausgearbeitet, indem in ähnlicher Weise mit dem Begriff des optimum operiert wird und Gott als die höchste Monade an der Spitze der Weltharmonie steht. Es fragt sich nun, ob der zu Recht oder Unrecht immer wieder gegen Leibniz erhobene Vorwurf, daß der unendliche Abstand zwischen Gott und Geschaffenem infolge der übergänglichen Steigerungsmethode nicht gewahrt sei, auch für das Summum-Prinzip Richards von Bedeutung ist. Diesem Einwand begegnet er jedoch selbst im 1. Buch De Trinitate mit folgendem Satz: „Quanto itaque melius, quanto est perfectius, quod humana cogitatio attingit, tanto ad id quod Deus est vicinius accedit, nec tamen pertingit.“[3]) Hier wird sichtbar, daß das von Richard angewandte Steigerungsprinzip nicht im Sinne einer fortschreitenden Übergänglichkeit bis zu Gott hingelangt, sondern daß das summum selbst immer noch außerhalb und unerreichbar von der Steigerungskette bleibt.

Aus seinem Summum-Prinzip erwächst Richard nun die Möglichkeit, die verschiedenartigsten, sowohl essentialen wie personalen Aussagen über Gott abzuleiten. So ergeben sich in seinem Werk drei methodische Stufen. Die erste betrifft die Abhandlung über die divinitas als summa substantia, wobei er aber das Wort substantia eher durch den neuplatonisch gefärbten Begriff supersubstantialis essentia ersetzen möchte, um den Gedanken an die Akzidentien nicht aufkommen zu lassen.[4]) Die Abhandlung über die divinitas als höchste Wesenheit hat wiederum zwei verschiedene Aspekte: Das 1. Buch De Trinitate geht mehr induktiv den Weg von unten nach oben, vom geringeren Sein zum summum, worin die von Anselm übernommenen Komparative maius und melius ihren terminus finden. Nachdem der Begriff des summum gewonnen ist, kann das 2. Buch diesen in sich betrachten unter Abhebung von allem Endlichen und gipfelt in der Aussage, daß Gott das summum bonum sei, dem

---

[2]) I, 11 PL 196, 896.
[3]) I, 19 PL 196, 899.
[4]) Vgl. II, 22 PL 196, 913.

keine perfectio fehlen könne. Damit ist die Voraussetzung geschaffen für die zweite methodische Stufe, die Ableitung der drei Personen aus dem Summum-Prinzip, die Richard im 3. Buch De Trinitate mit Hilfe des im summum bonum enthaltenen Begriffs der summa caritas gewinnt. Die übrigen Bücher vertreten die dritte methodische Stufe und dienen der Aufhellung der Frage, wie eine Trinitas personarum in unitate substantiae möglich sei. Auf diese Stufe gehört auch die Neugewinnung des Personbegriffs durch Richard.

In welcher Weise erscheint nun das Summum-Prinzip in der Summa Halensis? Es tritt nicht in der für sich bestehenden Form als summum auf, wie es von Richard zunächst entwickelt wird, sondern nur in attributiver Verbindung als summum bonum, dem das Prädikat der diffusio sui zu eigen ist. Hierdurch erhält das Summum-Prinzip der Summa Halensis eine wesentlich andere Prägung. Der Weg der Steigerung von unten nach oben, wie er von Richard in konsequenter Weiterführung des methodischen Prinzips Anselms beschritten wurde, ist nicht mehr möglich, weil das aus Pseudo-Dionysius stammende neuplatonische Axiom der diffusio in Verbindung mit dem Begriff des summum bonum den deduktiven Weg von oben nach unten fordert. So ist es begreiflich, daß das Prinzip des summum bonum nicht nur zur methodischen Grundlage für die Ableitung der innergöttlichen Hervorgänge werden kann, sondern auch zur theologischen Erhellung der Inkarnation dient. Aufschlußreich für diesen Gesamtaspekt ist eine Stelle am Anfang des 3. Buches der Summa, die nach der Quellenangabe der Quaracchi-Ausgabe aus einer echten Quaestio Alexanders stammt[5]: „Dionysius sagt: ‚Bonum est diffusivum sui so wie wir sagen, daß in Gott der Vater seine bonitas in den Sohn diffundiert durch die Zeugung und daß von beiden durch die processio die diffusio in den Heiligen Geist erfolgt. Dies ist die diffusio in der Trinität, und unter der Bedingung, daß die Kreatur nicht existiert, ist es auch die höchste diffusio. Wenn aber das summum bonum sich bei Bestehen der Kreatur nicht in diese diffundieren würde, so wäre noch eine größere diffusio denkbar. Wenn also dem summum bonum die höchste diffusio zukommt, weil es das summum bonum ist, so ist es angemessen, daß es sich in die Kreatur diffundiert. Also ist es angemessen, daß Gott sich der menschlichen Natur verbindet . . . Auch unter der Bedingung, daß sie nicht gefallen wäre, hätte sich ihr das summum bonum vereinigt.“ [6]) An diesem Zitat wird deutlich, daß das Prinzip der diffusio summi boni über die Ableitung der göttlichen Personen hinaus in der Summa Halensis zur Erhärtung jener theologischen Meinung führt, die zuerst bei Rupert von Deutz erscheint und in ihrer Vollgestalt später bei Skotus ausgearbeitet ist, daß nämlich die Inkarnation auch ohne den menschlichen Sündenfall erfolgt sein würde. Es ist also kein heilsgeschichtliches, sondern ein eminent metaphysisches Argument, welches hier für die absolute Annahme der Inkarnation geltend gemacht wird. So ist es auch nicht verwunderlich, wenn man bei dem stärker heilsgeschichtlich orientierten Bonaventura, der dieses Argument kennt und der Möglichkeit nach bejaht, dennoch auf eine entschiedene Ablehnung stößt, da es der pietas zuwider sei.

Von Wichtigkeit ist, daß bei der über die Gotteslehre hinausgreifenden Reichweite des summum-bonum-Begriffs in der Summa Halensis das neuplatonische Prinzip der diffusio nur auf die innertrinitarischen Hervorgänge und auf die

---

[5]) Vgl. Tom. IV Prolegomena CCXCIII.
[6]) Lib. III Inqu. I Tract. I Qu. II Tit. II - 23.

Inkarnation angewandt wird, nicht aber auf die Schöpfung. Der Grund, weshalb die Schöpfung nicht im Sinne einer diffusio summi boni erklärt wird, liegt in der Gefahr pantheistischer Verfälschung des Schöpfungsbegriffs. Daher bezeichnet die Summa Halensis das Verhältnis der Schöpfung zum summum bonum unter Absehung vom neuplatonischen Gedankengut mit Hilfe des aristotelischen causa-Begriffs. Das summum bonum als bonum increatum ist für das geschaffene bonum sowohl causa finalis, als auch efficiens und formalis.[7]) Es erweist sich also in der Summa Halensis das Prinzip des summum bonum in seiner neuplatonischen Auswertung als Grundlage für die Trinitätslehre und für die Christologie, in seiner Durchdringung mit aristotelischer Begrifflichkeit als Grundlage für die Schöpfungslehre. Auf diese Weise wird der schlichte Ansatzpunkt Richards von St. Viktor umgeformt und zu einem metaphysischen Prinzip erhoben, das die gesamte Theologie umspannt. Diese Erweiterung des Summum-Prinzips ist der Hauptgrund für die Umschichtung der Trinitätslehre in der Summa Halensis gegenüber Richard.

Während Bonaventura in seiner Trinitätslehre vom Summum-Prinzip größten Gebrauch macht, fällt dieses Denken bei Thomas ganz fort, was methodisch gesehen in der Andersartigkeit seines theologischen Systems begründet ist. Wohl ist bei ihm die philosophische Fruchtbarmachung des pseudo-dionysischen Satzes „bonum est diffusivum sui" von großer Bedeutung, da aber das Summum-Prinzip fehlt und sich infolgedessen nicht mit dem Axiom der diffusio verbinden kann, tritt keine Anwendung auf die Gotteslehre ein. Bei Bonaventura steht die Verwertung des Summum-Prinzips gleichsam in der Mitte zwischen Richard und der Summa Halensis. Es tritt wieder gesondert auf und nicht in der ausschließlichen Verbindung als summum bonum. „Deus enim dicit simpliciter summum et in re et opinione cogitantis."[8]) Kann man bei Anselm noch nicht das cogitari von der Seinsordnung lösen, so ist bei Bonaventura die Trennung von Seins- und Denkordnung durchgeführt, und Gott als das summum steht an der Spitze beider Ordnungen. Das Summum-Prinzip hat aber nicht den die einzelnen theologischen Traktate übergreifenden Charakter wie in der Summa Halensis.

### *Die Ableitung der Dreiheit der göttlichen Personen.*

Der methodische Neuansatz Richards von St. Viktor ist der Grund, weshalb im Mittelalter die Trinitätslehre unter Beibehaltung der dogmatischen Definitionen aus der Väterzeit eine eigenständige Fruchtbarkeit erreicht hat. Um von der Einheit der divina essentia zur gedanklichen Erfassung der Dreiheit der Personen zu gelangen, hat Richard eine wesentlich andere Betrachtungsweise eingeführt, als sie ihm in der augustinischen Theologie vorlag. Augustinus hatte sich in seiner psychologischen Trinitätslehre um der göttlichen Wesenseinheit willen auf jene Gegebenheiten beschränkt, die ihm das einzelne menschliche Individuum in seiner Geistesstruktur zur Erhellung des Trinitätsgeheimnisses bieten konnte. So kam er zur Aufstellung der Ternare memoria, intelligentia, voluntas und mens, notitia, amor. Aus der Liebe allein einen Ternar zu entwickeln, war ihm nicht möglich, da ihm infolge seiner Beschränkung auf die Substantialität der Einzelseele nur die Selbstliebe zu Gebote

---

[7]) Lib. 1 Pars I Inqu. I Tract. III Qu. III Art. V - 115; Quelle unbekannt, vgl. Tom. IV Prolegomena CCL.

[8]) Comm. in Sent. Lib. I Dist. II Art. I Qu. I Concl.

stand, aufgrund deren er höchstens zu einer Zweiheit, niemals aber zu einer Dreiheit zu gelangen vermochte. Richard von St. Viktor verzichtet dagegen bei seiner Ableitung der dreifachen Personalität Gottes auf die im einzelnen menschlichen Individuum gelegene Abbildlichkeit zur divina essentia und geht stattdessen von Erfahrungen der zwischenmenschlichen Begegnung aus, die er auf den Bereich seiner summa essentia überträgt. Dazu verhilft ihm das Summum-Prinzip, wie er es zuvor entwickelt hat, in zwiefacher Weise. Zunächst bietet es Gewähr für die Einzigkeit der divina essentia, so daß Richard den Ausgangspunkt von der menschlichen Einzelseele getrost verlassen kann; darüber hinaus gibt es ihm auch die inhaltliche Handhabe, um die Dreiheit der Personen in Gott zu erfassen. Es gehört nach Richard zur perfectio des summum bonum, daß es die summa caritas in sich schließt. „Nihil enim caritate melius, nihil caritate perfectius.“ [9]) Die summa caritas als inhaltliche Beschreibung des summum bonum führt ihn zur pluralitas personarum in Gott. Denn für Richard ist der Begriff der caritas nicht erfüllt durch eine Liebe, die auf sich selbst gerichtet ist, sondern nur durch eine Liebe, die auf den andern geht. „Oportet itaque ut amor in alterum tendat, ut caritas esse queat.“ [10]) Damit erscheint die Mehrheit der Personen in der summa essentia als eine Notwendigkeit, daß sich die im Begriff des summum bonum enthaltene summa caritas verwirklichen kann. Daß die summa caritas gerade drei Personen fordert, folgert Richard aufgrund der gleichen dem Egoismus abgeneigten Haltung, die ihn vorher die reine Selbstliebe ablehnen ließ. So wie es für ihn der höchsten perfectio widerspricht, allein sich selbst zu lieben, so entspricht es auch nicht der höchsten perfectio, die Liebe des anderen allein zu genießen. Der Anspruch der summa caritas verlangt vielmehr, daß jeder der beiden Liebenden das Geliebtwerden vom andern mit einem Dritten teilt. Die als summum gaudium erfahrene Liebe des andern bedarf eines consors dilectionis, da es zum Wesen der Freude gehört, daß sie gemeinschaftlich erlebt werden muß. So leitet Richard aus der Eigenart der Liebe die Notwendigkeit dreier Personen in Gott ab, wobei die dritte für jede der beiden anderen den condilectus bedeutet. An welchen Bereich der kreatürlichen Liebe er bei dieser Erörterung denkt, sagt Richard in seinem Werk De Trinitate nicht ausdrücklich, wenngleich Erfahrungen einer umfassenden Freundschaftsliebe dahinter zu stehen scheinen. Bezeichnend ist jedoch, daß Bonaventura, der Richards Lehre von dilectio und condilectio aufnimmt, beim Hervorgang des Heiligen Geistes als amor Patris et Filii auf das Beispiel jener Art der kreatürlichen Liebe zurückgreift, wie sie sich zwischen Mann und Frau vollzieht, aus deren gegenseitiger dilectio als gemeinsam Geliebtes das Kind hervorgeht. [11]) Bringt man den Unterschied zwischen der Ableitung der Dreipersonalität Gottes nach Richard und nach Augustinus auf eine vereinfachende Formel, so kann man sagen: Augustinus verharrt auf einer metaphysischen Durchdringung des eigenen Selbst, während Richard seine Methode auf der schriftgemäßen, das eigene Ich transzendierenden Liebe gründet. Durch die innerliche Verbundenheit, in welcher die drei göttlichen Personen nach Richard aufgrund ihrer Liebesbeziehung zueinander stehen, sind die beiden Hervorgänge der generatio und spiratio gleichsam mit ausgesagt. Richard von St. Viktor entwickelt keine eigene Be-

---

[9]) III, 2 PL 196, 916.
[10]) III, 2 PL 196, 916.
[11]) Lib. I Dist. X Art. II Qu. I Concl.

grifflichkeit, um die innergöttlichen Hervorgänge der generatio und spiratio zu erklären, sondern er beschränkt sich bei der Umschreibung des trinitarischen Lebens auf die in seiner Liebeslehre gewonnenen Einsichten. Die Lehre von der dilectio und condilectio macht es unmöglich, in griechischer Weise über den Hervorgang des Heiligen Geistes zu denken, da er bei alleinigem Ausgang aus dem Vater nur der condilectus des Sohnes wäre.

Wie bei Richard, so ist auch in der Summa Halensis der Begriff des summum bonum die Grundlage für die Ableitung der drei Personen in Gott. Dies geschieht jedoch nicht durch die Gleichsetzung des summum bonum mit der summa caritas, sondern durch die jeweils verschiedene Entfaltung des Prinzips der diffusio. Dem summum bonum kommt als solchem die summa diffusio zu, und diese besteht in der Mitteilung der gesamten Wesenheit. Gemäß den drei Wesenskonstituentien des Menschen, natura, ratio und voluntas, die sich aber in Gott durch den Zusammenfall von natura und ratio auf zwei reduzieren, da die göttliche Natur keine unterrationalen Bereiche umfaßt[12]), kennt die Summa Halensis zwei Arten der diffusio summi boni: eine diffusio secundum naturam, die generatio, und eine diffusio secundum voluntatem bzw. per amorem, die spiratio. Inbezug auf die generatio entfaltet die Summa Halensis eine eigenständige Lehre, während sie bei der spiratio die von Richard stammende Erklärung aus der summa dilectio einbaut, so daß von hieraus die Liebe auch rückläufig für die generatio Bedeutung gewinnt. Abgesehen von jener zuerst zitierten Stelle im 3. Buch, die aus einer echten Quaestio Alexanders stammt, sind seltsamer Weise alle einschlägigen Texte über die diffusio summi boni, die inhaltlich in engstem Zusammenhang stehen, quellenmäßig nicht identifizierbar und finden auch im Sentenzenkommentar Alexanders keine Stütze.

Die Bedeutung der diffusio kehrt bei Bonaventura wieder unter dem Begriff der emanatio, jedoch nicht in einer so umgreifenden Weise wie in der Summa Halensis, weil das theologische Denken Bonaventuras weniger auf einen großen Leitgedanken, als auf eine Fülle von Einzelgesichtspunkten angelegt ist. Da er wie Richard das Summum-Prinzip ohne die feste Korrelation als summum bonum verwendet, ist er in dessen inhaltlicher Beschreibung viel freier und kommt zu einer größeren Mannigfaltigkeit auch in der Ableitung der Dreiheit der Personen. So fordert das summum als summa bonitas das summe se communicare, als summa caritas das tendere in alterum, als summa iucunditas und beatitudo fordert es die societas. Die summa primitas ist nach Bonaventura eine Aussage, die in gleicher Weise von der divina essentia wie von der persona Patris gemacht werden kann, da er die plenitudo fontalis besitzt und das Prinzip der personalen Hervorgänge ist.[13]) An dieser Stelle kommt die starke Betonung des Vaters in der Trinitätslehre Bonaventuras besonders zum Vorschein.

Am Begriff der generatio, wie er in der Summa Halensis dargelegt wird, ist die Gegenüberstellung von göttlicher und menschlicher Zeugung das Entscheidende. Allein im göttlichen Bereich gibt es aufgrund der simplicitas divinae essentiae eine Zeugung, in der die tota substantia mitgeteilt wird. Die menschliche Zeugung dagegen geschieht immer nur ex parte substantiae und bleibt deshalb dem Gesetz der corruptio unterworfen. Dieser Unterschied vertieft sich

---

[12]) Lib. I Pars I Inqu. II Tract. I Qu. I Art. IV - 309.
[13]) Lib. I Dist. II Art. I Qu. II.

darin, daß die göttliche Zeugung als actus personae beschrieben wird, während die menschliche Zeugung nach den Aussagen des 3. Buches der Summa Halensis als actus naturae zu werten ist. Dies beruht auf der Anschauung, daß die Heiligung des Menschen durch die Taufe und durch die Gnade als solche nicht seine Natur ergreift, sondern seine Person. „Sanctificatio autem, quae est per baptismum et quae est per praesentem gratiam, non est sanctificatio naturae, sed solum sanctificatio personae... Sanctificatio naturae non erit nisi per futuram gloriam, quia ibi sanctificabitur natura." [14]) Der Naturbegriff der Summa Halensis ist also vom Personbegriff abgehoben. Als theologischer Begriff meint er jenen Bereich des menschlichen Wesens, der in statu viatoris vom Erlösungsgeschehen unbetroffen bleibt und erst in statu gloriae Heilung findet. Natur ist demnach für die Summa Halensis im Gegensatz zur Person diejenige Wirklichkeit am Menschen, in welcher sich die vulneratio durch die Erbsünde am tiefsten festgesetzt hat, weil sie nicht direkt dem Einfluß von ratio und voluntas zugänglich ist. Damit hängt es auch zusammen, daß die menschliche Zeugung, in der man im Mittelalter die Ursache für die Übertragung der Erbsünde sah, nicht als actus pesonae beschrieben werden kann, sondern nur als actus naturae. Denn wäre sie actus personae, so müßte bei persönlicher Heiligkeit des Zeugenden die Übertragung der Erbsünde unterbleiben. In der Summa Halensis wird nicht die Frage gestellt, ob die menschliche Zeugung, wenn der Sündenfall unterblieben wäre, eine größere Ähnlichkeit zur göttlichen Zeugung besessen hätte; dies geschieht jedoch bei Richard. Obwohl er auch von der menschlichen Zeugung als einer productio personae de persona spricht [15]), also den Unterschied zwischen göttlicher Zeugung als actus personae und menschlicher Zeugung als atcus naturae nicht macht, führt er doch aus, daß die menschliche Zeugung durch den Sündenfall in eine umso größere dissimilitudo zur göttlichen getreten ist und daß die göttliche Zeugung eigentlich nur in Analogie zu jener Art von Zeugung gedacht werden dürfe, die dem Menschen ohne Sündenfall zuteil geworden wäre. „Sciendum est autem quod si homo non peccasset, si naturae suae integritatem servasset, in producenda prole duceretur quidem non tam secundum appetitum animalem quam secundum consensum rationalem." [16]) Das Gemeinsame zwischen Richard und der Summa Halensis liegt also darin, daß nach beiden die an sich schon im Abstand zwischen Gott und Kreatur begründete Unähnlichkeit im Zeugungsakt durch den Sündenfall zu einer Diskonvenienz gesteigert ist. So sehr aber der Unterschied zwischen beiden betont wird, kommt es in der Summa Halensis doch nicht zu jener bei Thomas voll ausgebildeten Lehre, die generatio divina in Abhebung von der menschlichen generatio als processio intellectualis zu deuten. Diese Erklärung lehnt die Summa Halensis ab, da sie das intelligere auf die Seite des ipsum esse und damit der divina substantia rechnet, während die generatio eine Relation ausdrückt. Eine letzte inhaltliche Aussage wird in der Summa Halensis über die divina generatio nicht gemacht, da dies dem menschlichen Vermögen nicht zustehe. Aufschlußreich für das entgegengesetzte methodische Vorgehen Richards von St. Viktor und der Summa Halensis ist noch die Tatsache, daß ersterer die Bezeichnungen Vater und Sohn als Übertragungen aus dem menschlichen Bereich auf den göttlichen erklärt,

---

[14]) Lib. III Inqu. I Tract. II Qu. II Art. I - 75; vgl. auch die Solutio des folgenden Art.
[15]) Vgl. VI, 1 PL 196, 967.
[16]) VI, 18 PL 196, 983.

während letztere umgekehrt von einer Übertragung innertrinitarischer Gegebenheiten auf den menschlichen Bereich spricht.

Anläßlich der spiratio des Heiligen Geistes bedient sich die Summa Halensis, wie schon hervorgehoben, der Liebeslehre Richards. Dem Einwand, daß sowohl die summa diffusio wie auch die summa caritas zu einer unbegrenzten Anzahl von Personen führen könne, begegnet sie mit dem Begriff des ordo naturalis in divinitate[17]), der eine diffusio ad infinitum, die einer confusio gleichkäme, nicht zuläßt. Als condilectus von Vater und Sohn wird der Heilige Geist zugleich als terminus der summa diffusio bestimmt. Im Unterschied zu Richard sieht die Summa Halensis den Begriff der caritas nicht erst in der Nächstenliebe, sondern auch schon in der Selbstliebe erfüllt, worin man ein Zeichen für die stärkere Hinbewegung zum metaphysischen Denken erblicken kann. Damit wäre an sich die Grundidee der Liebeslehre Richards und auch seine Ableitung der Dreiheit der Personen in Gott aufgelöst, wenn nicht die Summa Halensis hinzufügen würde, daß zur plena ratio caritatis und damit zur summa caritas dennoch das tendere in alterum gehört. Die Verwertung der Liebeslehre Richards beim Hervorgang des Heiligen Geistes lenkt indirekt den Gedankengang der Summa Halensis weiter auf den zweiten augustinischen Ternar: mens, notitia, amor, wo der Heilige Geist und die Liebe analog gesetzt sind. Mit Hilfe dieses Ternars wird ähnlich wie bei Richard mit dem Begriff des condilectus die griechische Lehre über die processio Spiritus Sancti abgewehrt, sofern die Liebe gleicherweise in mens und notitia begründet ist. Durch das Zusammenkommen von Gedankengängen Augustins und Richards ist der Heilige Geist in der Summa Halensis sowohl als condilectus wie auch als amor Patris et Filii gesehen. Beide Auffassungen stehen unverbunden nebeneinander, wenngleich diejenige Richards den größeren Raum einnimmt. Eine Harmonie zwischen beiden ist in gewisser Weise bei Bonaventura geschaffen, der den Heiligen Geist durchgängig als caritas, dilectio, condilectio Patris et Filii bezeichnet. Was bei Richard den Hervorgang selber meint, wird bei Bonaventura in Angleichung an Augustinus zur Personbezeichnung.

### *Der Personbegriff in seiner Bedeutung für die Trinitätslehre*

Da die Summa Halensis zwischen dem Personbegriff des Boethius und dem des Richard abwägt, ist es wiederum zunächst notwendig, auf das Bemühen Richards um einen für das mysterium Trinitatis adäquaten Personbegriff einzugehen. Der Personbegriff leistet für ihn die Erhellung des philosophisch auf Schwierigkeiten stoßenden Verhaltes, daß die trinitas personarum in Gott die unitas essentiae nicht auflöst. Richard bleibt sich dabei bewußt, es mit einem durch Definitionen nicht zu erschöpfenden Geheimnis zu tun zu haben. Die Anwendung des Personbegriffs auf das Mysterium der Trinität, wie sie ihm aus der christlichen Tradition vorliegt, hat für Richard die Bedeutung eines vom Heiligen Geiste inspirierten Geschehens. Er spricht von einem instinctus divinus und einer inspiratio Spiritus Sancti[18]), durch welche die Väter veranlaßt wurden, den Personbegriff auf die Trinität anzuwenden. Von daher fällt auf seine eigenen Bemühungen um den Personbegriff ein ganz anderes Licht, als wenn es sich nur um eine philosophische Definition handeln

---

[17]) Vgl. Lib. I Pars I Inqu. II Tract. I Qu. IV Cap. II - 321.
[18]) Vgl. IV, 5 PL 196, 933.

würde. So sagt er am Anfang seiner Darlegung dessen, was in Gott Person ist: „Procul dubio quod infinitum est, digne difiniri non potest.“ [19]) Was ihn zur Kritik am Boethianischen Personbegriff veranlaßt, ist die Beobachtung, daß dieser nicht den vollen Bereich des zu Definierenden umfaßt, d. h. daß er nicht in gleicher Weise die göttliche wie die menschliche Person zu umschließen vermag. Der Personbegriff des Boethius verlangt allem Anschein nach die Zugehörigkeit jeweils einer Person zu einer Einzelsubstanz, gemäß dem Satze: Tot substantiae quot personae. Damit ist dieser Personbegriff nach Richard für den menschlichen Bereich anwendbar, für den göttlichen jedoch nicht, weil die divina substantia als solche keine Einzelpersonalität besitzt, sondern nur die Dreipersonalität. Bei seiner eigenen Bemühung kommt es Richard zunächst darauf an, den für die Trinität zutreffenden Personbegriff zu finden, und erst in einem zweiten Ansatz gibt er jene Bestimmung der Person, die für Gott Menschen und Engel gemeinsam anwendbar ist. Die trinitarische Person beschreibt er als „divinae naturae incommunicabilis existentia.“ [20]) Die allgemein gültige Bestimmung der Person lautet nach ihm: „Persona est existens per se solum iuxta singularem quendam existentiae modum“ [21]) oder in einer präziseren Form, wie die Summa Halensis sie wiedergibt: „Persona est intellectualis naturae incommunicabilis existentia.“ [22]) Mit dieser Personbeschreibung hat Richard durch den Begriff existentia in der näheren Bestimmung incommunicabilis den Satz „tot personae quot substantiae“ überwunden, aber die Beziehung der Person auf eine geistige Wesenheit, die auch für den göttlichen Bereich gilt, wird beibehalten. Was bedeutet nun näher der Begriff existentia und der ihn bestimmende Zusatz incommunicabilis? Sowohl der Begriff existentia wie die von Richard durchgeführte Erklärung aus den beiden Komponenten ex und sistere erinnert an modernes philosophisches Denken. Existentia ist für Richard der Begriff, der aufgrund des ex das „unde habens esse“, also die Bezogenheit zu einem substantiellen Seinsgrund aussagt, während das sistere den Besitz des substantiell Zugrundeliegenden ausdrückt. Es gehört also zur existentia ein Zweifaches: die seinsmäßige Verwurzelung und der Selbstbesitz. Die Bestimmung incommunicabilis legt den Begriff der existentia fest auf die Je-Einmaligkeit und Unvertauschbarkeit, wodurch das personale Sein über das nur individuierte herausgehoben ist. Die incommunicabilitas bedeutet bei Richard für die göttlichen Personen etwas anderes als im menschlichen Bereich. Durch diese Mehrdeutigkeit ist es ihm überhaupt nur möglich, eine alles Personhafte umfassende Bestimmung zu finden. So kann man sagen, daß das Wort incommucabilis mehr oder weniger in sich selbst analog ist. Im menschlichen Bereich ist damit die Je-Einmaligkeit der Person ausgedrückt, die sich sowohl aus der Verschiedenheit des Ursprungs wie aus der mit jeder Einzelsubstanz neu gegebenen qualitas konstituiert. Für den göttlichen Bereich bezeichnet die incommunicabilitas des modus existendi die nur in der Ursprungsverschiedenheit gelegene personale Unterscheidung, während die qualitas im Gegensatz zum menschlichen Bereich bei allen drei göttlichen Personen gleich ist wegen des gemeinsam besessenen summum simplex esse.

---

[19]) IV, 22 PL 196, 945.
[20]) IV, 22 PL 196, 945.
[21]) IV, 24 PL 196, 946.
[22]) Vgl. IV, 23 PL 196, 946 — Summa Halensis Lib. I Pars I Inqu. II Tract. I Qu. II - 312.

Der Summa Halensis liegen nun beide Personbegriffe, sowohl der Richards wie der des Boethius, als historische Größen vor, unter denen sie sich zu entscheiden hat. Durch die gleichrangige und gleichartige Nebeneinanderstellung der Personbeschreibung Richards mit der Boethianischen Definition verliert erstere ihre tastende Offenheit und wird viel mehr begrifflich festgelegt, als es ihr eigentlich zukommt. Der von Richard allgemein, für den göttlichen und menschlichen Bereich verstandene Personbegriff wird in der Summa Halensis wiederum eingeengt auf den göttlichen Bereich, während für den menschlichen Bereich die Persondefinition des Boethius aufrechterhalten wird. Daß die Summa Halensis den Personbegriff Richards für den menschlichen Bereich nicht anwendbar findet, liegt an der Bestimmung incommunicabilis, die anders verstanden wird, als Richard sie gemeint hat. Im menschlichen Personsein sieht die Summa Halensis einen Widerspruch zur incommunicabilitas, da sich die Seele inbezug auf den Leib communicabilis verhält. Durch diese Fehldeutung wird der umfassende Charakter der Personbeschreibung Richards wieder gesprengt, so daß die Summa Halensis über einen für den göttlichen und menschlichen Bereich gemeinsamen Personbegriff nicht verfügt. Eine ähnliche Wertung des Personbegriffs Richards und des Boethius findet sich bei Bonaventura, der aber der Boethianischen Definition die größere Allgemeinheit zuerkennt, wenngleich er selbst mehr einer dritten, in seiner Zeit gebräuchlichen Definition zugeneigt ist: „Persona est hypostasis distincta proprietate ad nobilitatem pertinente.“ [23])

Der methodische Durchblick der Trinitätslehre der Summa Halensis, der sich bewußt auf die großen Linien beschränkte, sollte vor allem zeigen, in welchem dogmengeschichtlichen Zusammenhang die Gedankenführung steht. Man erkennt die große Nähe zu Richard, aber auch die metaphysische Neuformung, die aus den verschiedensten Quellen gespeist ist. Die Summa Halensis hat das Bestreben, das historisch Vorliegende in einen großen systematischen Zusammenhang zu bringen und es begrifflich zu unterscheiden. Wie weit die metaphysische Betrachtungsweise die heilsgeschichtliche zurückgedrängt hat, kann erst entschieden werden, nachdem über das „in se“ Gottes hinaus das „pro nobis“ der Trinität untersucht worden ist. Einen Hauptgesichtspunkt bildet dabei die Lehre von den Sendungen, die bei der Behandlung des Summum-Prinzips nur gestreift wurde. Je mehr aber für die inseitas Gottes, wenn auch in metaphysischer Weise, das Personale hervorgehoben wird, desto heilsgeschichtlicher gestaltet sich die Lehre von Gott insgesamt.

*Hinweis auf die wichtigste Literatur:*

M. Schmaus, Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus, Münster 1927
G. Söhngen, Die Einheit der Theologie in Anselms Proslogion, in: Die Einheit in der Theologie, München 1952
A. M. Ethier, Le „De Trinitate“ de Richard de Saint-Victor, Paris 1939
G. Dumeige, Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour, Paris 1952
E. Schlenker, Die Lehre von den göttlichen Namen in der Summe Alexanders von Hales, Freiburg 1938
A. Stohr, Die Trinitätslehre des hl. Bonaventura, Münster 1923

---

[23]) Lib. I Dist. XXV Art. I Qu. II ad 4.

# Buchbesprechungen

Wikenhauser, Alfred, *Einleitung in das Neue Testament* (Reihe: Herders Theol. Lehrbücher) Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1953. Großoktav. 436 S. Leinw. DM 21.—. Studentenausgabe brosch. DM 15.—.

Einem Freiburger Professor der Bibelwissenschaft verdankt das katholische Deutschland die erste moderne Einleitung in das NT. Das zweibändige Werk erschien erstmals 1808 und erlebte vier Auflagen, außerdem Übersetzungen ins Französische und Englische. Sein Verfasser, Johann Leonhard Hug, gilt seitdem auch in der nichtkatholischen Forschung als einer der genialen Bahnbrecher dieser theologischen Disziplin. Nun hat uns Alfred Wikenhauser, einer der Nachfolger Hugs auf dem Freiburger Lehrstuhl, eine ntl. Einleitung geschenkt, von der man gleichfalls behaupten kann, daß sie fortan einen Markstein in der Geschichte der katholischen Einleitungswissenschaft bedeuten wird. Was dieses Werk, die Frucht jahrzehntelanger entsagungsvoller Gelehrtenarbeit, auszeichnet, ist neben der Fülle des gebotenen Materials, der klaren, übersichtlichen und einprägsamen Darstellungsform und der Abgewogenheit und Reife des Urteils vor allem seine Aufgeschlossenheit für die modernen Fragestellungen. Hervorragend vertraut mit dem neuesten Stand der Forschung setzt sich Wikenhauser ebenso mutig wie umsichtig und besonnen mit den vielen Problemen auseinander, denen sich die Einleitungswissenschaft heute gegenübergestellt sieht.

Die drei Teile des Buches behandeln nacheinander den Kanon des NT (S. 14—45), den Text des NT (S. 46—109) und die Entstehung der Schriften des NT (S. 110—405). Im ersten Teil verdienen die Ausführungen über die religiösen Autoritäten der urchristlichen Kirche (S. 17—20) und die eingehende Würdigung des Muratorischen Fragments (S. 28—30) hervorgehoben zu werden. Daß der zweite Teil, die Textgeschichte, besonders ausführlich behandelt wird, ist sehr zu begrüßen, da, wie der Vf. im Vorwort feststellt, auf diesem Gebiet in den letzten Jahrzehnten dank neuer Funde und eindringender Forschungen bedeutsame neue Erkenntnisse gewonnen wurden und die Kenntnis der Grundzüge der Textgeschichte für die sachgemäße Benützung des kritischen Apparates unserer Handausgaben unbedingt nötig ist. Im einzelnen sei verwiesen auf die ausgezeichnete Übersicht über die Bedeutung der Bibelzitate (S. 67f) und die wertvollen Darlegungen über den neuesten Stand der Diatessaron- (S. 81—84) und der Peschittaforschung (S. 85—88). (Der S. 91 erwähnte Aufsatz von J. Jeremias über P 52 steht nicht in der ThLZ, sondern in den ThBl.) Den breitesten Raum, nahezu 300 Seiten, nimmt der dritte Teil des Buches ein, der von der Entstehungsgeschichte der einzelnen ntl. Schriften handelt. Als Abfassungszeit des Mk-Ev wird mit der älteren Tradition die Zeit zwischen dem Tod des Petrus und der Zerstörung Jerusalems 70 n. Chr. angenommen (S. 125); nicht berücksichtigt ist S. G. F. Brandon, The Fall of Jerusalem and the Christian Church ,London 1951 (S. 185—205: The Marcan Reaction to A. D. 70), der in Mk sichere Anhaltspunkte für eine Entstehung kurz nach 70 gefunden haben will. Die Leser der griechischen Bearbeitung des Mt sind nach W. entweder in Palästina oder in Syrien zu suchen (S. 127); es könnte hier vielleicht erwähnt werden, daß J. S. Kennard, The Place of Origin of Matthew's Gospel, AnglThR 31 (1949) 243ff an das nordsyrische Hinterland denkt. Der bei Eusebius, H. E. V 10 genannte Indienmissionar ist übrigens nicht Barnabas (S. 132), sondern Bartholomäus. Auf Grund von Mt 22, 7 neigt W. dazu, die Entstehung des Buches in seiner griechischen Gestalt nach 70 anzusetzen (S. 144). Lehrreich ist der Abschnitt über die Bedeutung des Mt-Ev für die frühchristliche Kirche (S. 145). Das Lk-Ev ist „wahrscheinlich erst nach 70 verfaßt" (S. 162); die lukanische Fassung der eschatologischen Rede (19, 43; 21, 20) läßt in der Tat kaum einen anderen Schluß zu. Sorgfältig und überzeugend sind die Ausführungen über das synoptische Problem (S. 162—182). Die heute da und dort — völlig zu Unrecht — gepriesene Hypothese von Vaganay (dessen Aufsatz über das Fehlen der Bergpredigt bei Mk, erschienen in der RB 1951, 5ff, in der Bibliographie zum Mk-Ev notiert ist), konnte nicht mehr berücksichtigt werden. Eine beispielhaft gründliche Darstellung und Würdigung findet die Formgeschichte der synoptischen Evangelien (S. 182—199). Über Eus., H. E. III 39, 2—6

urteilt W., Eusebius habe die Papiasworte über Johannes richtig interpretiert, Papias kenne also zwei Träger des Namens Johannes in Kleinasien um das Jahr 100 (S. 207; in Z. 6 v. o. muß es übrigens richtig heißen: „Diesem zweiten Joh stelle er den Aristion voran"). Bei Behandlung der Frage, ob der Apostel Joh in den sechziger Jahren den Märtyrertod gefunden hat (S. 207f), müßte wohl auch Hegesipp herangezogen werden, der einerseits behauptet, nach der Wahl Symeons zum Bischof von Jerusalem (ca. 63 n. Chr.) habe sich Thebutis als Irrlehrer betätigt, anderseits aber versichert, Irrlehrer seien erst aufgetreten, als „der heilige Chor der Apostel auf verschiedene Weise sein Ende gefunden hatte" und „keiner der Apostel mehr am Leben war" (Eus., H. E. III 32, 8; IV 22, 4f). Die Hypothese, daß im überlieferten Joh-Text Blattvertauschungen vorgekommen sind, verdient nach W. „ernsthafte Beachtung" (S. 220); daß man selbst gegen eine so vorsichtig formulierte Anerkennung der Hypothese noch Bedenken haben kann, zeigt die (S. 220 A. 22 erwähnte) Studie von N. Uricchio. Außerordentlich dankenswert ist das wichtige und von intimer Kenntnis der neuesten Verhandlungen zeugende Kapitel über die Herkunft der johanneischen Gedankenwelt (S. 223—226). Die Frage nach den möglichen Quellen der Apg beantwortet W. mit guten Gründen dahin, daß nicht einmal für die erste Hälfte des Buches die Benützung von schriftlichen Quellen wirklich nachzuweisen sei (S. 233). Die Entstehung der Apg verlegt W. in die Zeit nach dem Tode des Apostels Paulus (S. 243); das Abbrechen des Buches mit dem Bericht über die zweijährige Gefangenschaft erkläre sich durch die Annahme, daß Lukas sich nur das Ziel gesetzt hat, das Wirken des Paulus bis zu seiner Ankunft in Rom darzustellen (S. 244). Nach einem das Wichtige gut hervorhebenden Überblick über den Lebensgang des Apostels Paulus (S. 249—257) werden die Entstehungsverhältnisse der einzelnen Briefe dargelegt. Ausgiebig erörtert W. die Frage der Echtheit des 2 Thess; er gibt zu, daß ungelöste Schwierigkeiten zurückbleiben, wenn sie auch die paulinische Herkunft nicht zu erschüttern vermögen (S. 262—265). In der Frage nach den Adressaten des Gal gibt er der sog. nordgalatischen Theorie — gewiß mit Recht — den Vorzug (S. 266—268). Er hält es für „ziemlich sicher", daß zwischen 1 und 2 Kor eine Zwischenreise und ein verlorengegangener Zwischenbrief anzunehmen sind (S. 280f); das Buch von E. Golla, Zwischenreise und Zwischenbrief, Freib. Br. 1922, das dieser Doppelhypothese widerspricht, ist nicht erwähnt. In den Gegnern des Apostels, die in 2 Kor bekämpft werden, sieht W. mit Kümmel palästinensische Judenchristen, die sich mit Vertretern der pneumatischen Gnosis verbündet haben (S. 282). An der ursprünglichen Zugehörigkeit von K. 16 zum Röm wird nach reiflicher Abwägung das Für und Wider mit Vorsicht festgehalten (S. 292f). Das Literaturverzeichnis zum Phm (S. 299) könnte noch ergänzt werden durch P. R. Coleman-Norton, The Apostle Paul and the Roman Law of Slavery (Studies in Roman Economic and Social History in Honor of A. S. Johnson, ed. by P. R. Coleman-Norton, Princeton 1951) 155—177. In der Frage nach der Adresse des Eph entscheidet sich W. für die Enzyklikahypothese in modifizierter Form (S. 304). Über die Echtheit des Briefes läßt sich, wie einleuchtend dargetan wird, auf Grund von Wortschatz, Stil und Lehrgehalt kein schlüssiges Urteil fällen (S. 304—306). Entscheidend sei das Verhältnis von Eph zu Kol, und da stehe erstens fest, daß dem Kol die Priorität zukomme, und zweitens, daß Eph mit seinen nicht wenigen ursprünglichen Zügen nicht als jüngere Bearbeitung des Kol durch einen Unbekannten angesehen werden könne; so sei die nächstliegende und bestbegründete Annahme die, daß Paulus beide Briefe geschrieben hat (S. 307). Das Problem des Abfassungsortes der Gefangenschaftsbriefe wird für Kol Eph Phm einerseits und Phil anderseits gesondert untersucht. Während bei den erstgenannten Briefen am ehesten Rom, weniger Caesarea, noch weniger Ephesus in Frage komme (S. 299), sei die These der Abfassung des Phil in Caesarea am schwächsten begründet, eine sichere Entscheidung zwischen Rom und Ephesus aber nicht möglich (S. 311f). Den Tit hält W. für ungefähr gleichzeitig mit 1 Tim entstanden (S. 317). Er reiht ihn hinter diesem ein; sollte man ihn nicht im Hinblick auf den zweigliedrigen Segensgruß an die Spitze der Past stellen? Mit großer Sorgfalt prüft W. die Frage der Echtheit der Past, um sich schließlich eines bestimmten Urteils zu enthalten (S. 318—324); die Frage ist in der Tat noch nicht spruchreif. Überhaupt begegnet man in den nun folgenden Partien des Buches immer häufiger einem *Non liquet*. Auch auf die Frage nach den Adressaten des Hebr „kann keine einwandfreie Antwort gegeben werden" (S. 333). Eine unmittelbare Verfasserschaft des Paulus, wie sie noch B. Heigl vertreten hat — der S. 333 neben diesem noch genannte W. Leonhard hält den Brief m. W. nur inhaltlich, nicht auch formal für paulinisch — ist ausgeschlossen (S. 336). Wer der wirkliche Verfasser war, „läßt sich nicht mehr feststellen"; demgemäß wissen wir auch nichts Genaueres über die Entstehungszeit (S. 336f). In den Verfassern des Jak und Jud sieht W. die Herrenbrüder Jakobus und Judas; seine Ansicht, daß sie nicht

zum Apostelkollegium gehörten (S. 344, 352), dürfte sich unter den katholischen Forschern nun mehr und mehr durchsetzen. Ob die Verfechter der Frühdatierung des Jak oder die der Spätdatierung recht haben, bleibt unentschieden (S. 348f). Auch den beiden kanonischen Petr-Briefen ist eine Übersicht über das Leben des Apostels vorausgeschickt (S. 353—356). Von der angeblichen Wirksamkeit des Petrus in Korinth wird gesagt, daß sich darüber keine Sicherheit gewinnen lasse (S. 355); hier dürfte eine bestimmtere Ablehnung am Platze sein, vgl. dazu und überhaupt zu Lietzmanns Akademiebeitrag von 1930 „Die Reisen des Petrus" meinen Aufsatz: Petrus und Paulus. Über eine angebliche Folge des Tages von Antiochien, Klerusblatt 24 (1942) 190ff. Ob Petrus als Verfasser des 2 Petr angesehen werden kann, wird nicht eindeutig beantwortet. W. betont, daß schwerwiegende Bedenken dagegen geltend gemacht werden, und führt sie im einzelnen auf (S. 369—372), um dann festzustellen, daß die meisten katholischen Exegeten darin noch keine Berechtigung erblikken, den Brief als pseudonymes Schriftstück zu betrachten, während andere diesen Ausweg nicht für gangbar halten (S. 372f). Die christologische Irrlehre der „Antichristen" des 1 Joh darf nach W. nicht mit dem Doketismus identifiziert werden (S. 377), volle Klarheit über die Irrlehre sei aber nicht zu gewinnen. Eingehend werden die neuesten Hypothesen über eine Bearbeitung des 1 Joh (Bultmann, Braun, Käsemann) dargelegt (S. 379). Über den Verfasser der Apk — Apostel und Evangelist Joh oder ephesinischer Presbyter Joh — spricht sich W. nicht mit Bestimmtheit aus; er zeigt nur auf, was alles für die beiden Auffassungen vorgebracht werden kann und vorgebracht wird (S. 394—398). Ähnlich ist es mit der Frage nach der Einheitlichkeit der Apk. Die Hypothese Boismards, wonach das Buch aus zwei zu verschiedenen Zeiten entstandenen Schriften zusammengesetzt ist, wird in ihren Grundzügen wiedergegeben, aber nicht näher diskutiert (S. 400). Mancher Leser wird vielleicht über das häufige Ausbleiben bestimmter Resultate unbefriedigt sein. Aber allzu viele Fragen sind eben gegenwärtig noch oder schon wieder so im Fluß, daß eine Urteilsfällung vorerst ganz unmöglich ist, und außerdem möge man bedenken, daß ein Forscher sich umso ängstlicher davor hüten wird, in den Lesern eine falsche Sicherheit zu erzeugen, je ernster er es mit seiner Aufgabe als Mann der Wissenschaft nimmt und auf eine je reichere wissenschaftliche Erfahrung er zurückblicken kann.

Größte Sorgfalt ist, wie man immer wieder feststellen darf, darauf verwendet, den Inhalt und Aufbau der einzelnen ntl. Schriften in übersichtlicher und einprägsamer Form darzulegen, wodurch ein wertvolles Hilfsmittel für die fruchtbare Schriftlesung und die gedächtnismäßige Aneignung ihres Inhalts an die Hand gegeben ist. Mit nicht geringerem Aufwand an Mühe, Fleiß und Sorgfalt sind die Literaturangaben gestaltet, deren Vollständigkeit und Zuverlässigkeit man nicht genug bewundern kann. Auch in dieser Hinsicht bildet das Buch selbst für den Fachgelehrten eine einzigartige Fundgrube.

Passau Josef Blinzler

Schwaiger, Georg, *Kardinal Franz Wilhelm von Wartenberg als Bischof von Regensburg* (1649—1661). (Münchener Theologische Studien I, 6.) München: Karl Zink Verlag 1954. XVIII, 329 S. 8°.

Franz Wilhelm Graf von Wartenberg, der Sohn des Herzogs Ferdinand von Bayern und seiner morganatisch angetrauten Gattin Maria von Pettenbeck, hat seinen Platz in der deutschen Geschichte des 17. Jahrhunderts vor allem als der Exekutor des Restitutionsediktes von 1629 (er war kaiserlicher Kommissar für Niedersachsen) und (zusammen mit Johann von Leuxelring und dem Dillinger Jesuiten Heinrich Wangereck) als der entschiedenste Verfechter der kirchlichen Rechte auf den Friedensverhnadlungen von Münster und Osnabrück. Wenn Schwaigers Darstellung auch in erster Linie der Bedeutung Franz Wilhelms als Bischof von Regensburg gilt, so behandelt er doch, um ein abgerundetes Bild dieses Wittelsbachers zu geben, der neben seinem Vetter, dem Kurfürsten Maximilian I., zweifelles „einer der markantesten Männer der deutschen Gegenreformation dieser Zeit war" (wie Sch. im Vorwort betont), im ersten Abschnitt Herkunft und Jugend, Studiengang und erste Würden, seine Wirksamkeit in Niederdeutschland, als Oberstthofmeister seines Vetters Ferdinand von Köln, als Bischof von Osnabrück (seit 1625), Minden (seit 1629) und Verden (seit 1630) und die energische Durchführung des Restitutionsediktes, bei der Franz Wilhelm 4 Domkirchen, 15 Kollegiatkirchen, 148 Klöster und eine große Zahl von Pfarreien zurückgewann. Als F. W. v. W. als Ersatz für den Verlust der Bistümer Minden und Verden im April 1649 das mit weltlichen Gütern recht kärglich ausgestattete, aber infolge der Rekatholisierung der Oberpfalz über einen weiten geistlichen Sprengel verfügende Bistum Regensburg erhielt, hatte er schon sein sechsundfünfzigstes Lebensjahr vollendet; er mußte die Leitung einer Diözese übernehmen, die, wie Sch. in der Einleitung betont, „einen recht traurigen Anblick bot". Doch der

Bischof ging mit apostolischem Eifer und geradezu jugendlicher Tatkraft ans Werk und erreichte trotz der zahllosen Schwierigkeiten, des allgemeinen sittlichen Tiefstandes als einer Folge des Krieges, der Lauheit im religiösen Leben, gelegentlicher Reibungen mit der weltlichen Gewalt und auch trotz des Widerstandes in den eigenen Reihen — das wird von Sch. in überzeugender Weise dargelegt — Großes. Er hat mit der Durchführung der tridentinischen Beschlüsse im Bistum Regensburg Ernst gemacht. Mit Recht weist der Verf. darauf hin, daß dann mehr als zweieinhalb Jahrhunderte vergehen sollten, bis in der Diözese Regensburg wieder eine Diözesansynode abgehalten wurde.
Franz Wilhelm war eine Herrschernatur mit — dem Geist der Zeit entsprechenden — absolutistischen Neigungen, ein rücksichtsloser Verfechter der Rechte der Kirche (härter als der General Tilly — Schw. S. 34), sein ganzes Tun war aber geleitet von reinstem priesterlichen Wollen (obwohl er erst 1635 die Priester- und Bischofsweihe empfing), und Sorge um das Heil der Seelen, er hätte ein zweiter Karl Borromaeus werden können, wenn er in ruhigeren Zeiten gelebt hätte, und Franz von Assisi war der Heilige, dem seine tiefste Verehrung galt und in dessen Gewand er bestattet sein wollte. Wenn man feststellt, daß es Schw. gelungen ist, aus diesen zunächst widerspruchsvoll erscheinenden Zügen das Bild einer bruchlosen, völlig geschlossenen Persönlichkeit zu formen, so zollt man dieser Arbeit wohl das schönste Lob. Denn daß sie nach handschriftlichen, großenteils noch unveröffentlichten Quellen gearbeitet, daß sie mit überlegener Sachkenntnis und trotz warmer Sympathie auch mit ruhiger Sachlichkeit geschrieben ist, versteht sich ja dann von selbst. Sie kann als Vorbild gelten für die geschichtliche Behandlung von Persönlichkeiten, die im Zeitalter harter Auseinandersetzungen der Bekenntnisse in vorderster Reihe standen, und setzt einer der bedeutendsten Persönlichkeiten der Kirchen- und Reichsgeschichte des 17. Jahrhunderts ein würdiges wissenschaftliches Denkmal.

Ferdinand Geldner

Jus Seraphicum, *Commentarii Juris Franciscani excolendi*, Annus 1, 1955, Libellus 1 (111 S.), herausgegeben vom internationalen Kolleg des hl. Laurentius von Brindisi in Rom (346), Via Sicilia 159.

Jus Seraphicum betitelt sich die neue vom Kapuzinerorden herausgegebene Zeitschrift, die hauptsächlich das franziskanische Ordensrecht fördern soll. Der Titel wird manchen etwas befremden, wird doch neuerdings bisweilen ein Widerspruch zwischen Recht und Liebe konstruiert, freilich mit Unrecht. Sagte doch der 1949 verstorbene Kardinal Suhard von Paris: „Beneficentia bonum est, si testatur caritatem, malum si soivit iustitiam.
Das erste Heft dieser Zeitschrift bringt an amtlichen Veröffentlichungen die am 26. März 1954 approbierten Statuten der auf Anregung Pius' XII. „Sponsa Christi" neu errichteten Föderation der Kapuzinerinnen Italiens mit 28 Artikeln. Diese Statuten lassen aber die am 12. Juli 1927 von der Hl. Religiosenkongregation gutgeheißenen Konstitutionen der Kapuzinerinnen vom II. Orden des hl. Franziskus und der ersten Regel der hl. Klara ganz intakt, d. h. die in diesen vorgesehene Unterstellung der Nonnen unter die Bischöfe bzw. Ordensoberen bleibt nach den Normen des gemeinen Rechts, wiewohl die Föderation als solche päpstlichen Rechts ist. Ein weiteres wertvolles Dekret ist das vom 3. November 1954 über den Anschluß der Terziarenkongregation von Albi an den Orden der Terziaren vom hl. Franziskus. Diese Kongregation bildet nunmehr eine französische Provinz, deren Mitglieder aber nur „freiwillig" die feierlichen Gelübde ablegen können, auch das bisherige Ordenskleid bleibt. Unter den Abhandlungen möchten wir nur zwei erwähnen, die feinsinnige Studie von P. Marinus Mayer aus Eichstätt, des Verfassers der gediegenen Studie De capituto generali in Primo Ordine Seraphico 1952, über die Delegierbarkeit der Gesetzgebungsgewalt der Generalkapitel. Der Verfasser kommt zum Ergebnis, daß die Gesetzgebungsgewalt der Generalkapitel nicht delegiert werden kann, einmal weil die Konstitutionen verschiedener Verbände dies nicht zulassen, sodann weil die Mitglieder der Generalkapitel mit Rücksicht auf ihre Person bestellt sind, die Gesetzgebungsgewalt von großer Bedeutung ist und nach Abschluß des Generalkapitels aufhört. An zweiter Stelle sei erwähnt die historische Studie von P. Blasius von Savigno über die Vorgänger des 1945 neu herausgegebenen Modus procedendi in causis disciplinaribus contentiosis, criminalibus, die noch einer Fortsetzung bedarf.
Außer dem von den Klaratinern herausgegebenen Commentarium pro Religiosis gibt es keine das Ordensrecht allein behandelnde Zeitschrift. Deshalb ist die neue Zeitschrift recht zu begrüßen. Möge sie stets auf der Höhe bleiben, die das erste Heft aufweist!

München P. Ph. Hofmeister O.S.B.

Volk, Paulus, *Die Generalkapitels-Rezesse der Bursfelder Kongregation* I. Band, 1458 — 1530, Siegburg, Respublica-Verlag 1955, X, 544.

Es ist äußerst erfreulich, daß sich die geschichtliche Forschung in den vergangenen

60 Jahren stärker der Erforschung der Klöster nach innen zugewandt hat. Als erster hat hier der Engländer C. F. Duckelt 1893 einige Generalkapitelsdekrete der Cluniazenser von 1209—1524 herausgegeben. Es folgten dann die größeren Werke von B. M. Reichert 1896 ff., G. Wessels 1912, J. M. Caniwez 1933ff. und S. von der Woude 1953, für die Dominikaner, Karmeliten, Cistercienser und Windesheimer Chorherren. Die Generalkapitel der englischen, elsässischen und cassinesischen Benediktiner veröffentlichten W. A. Pantin 1931 ff, P. Volk 1934 und Gh. Loccisotti 1939. Diesen Textveröffentlichungen schließt sich nun das neue Werk von P. Volk aus der Abtei Maria Laach, des besten Kenners der Bursfelder Kongregation an. Das Werk ist auf 3 Bände berechnet, von denen nun der erste vorliegt.

In einer längeren Einleitung bietet der Herausgeber eine vorzügliche Übersicht über die verschiedenen Drucke der Statuten der Kongregation von 1474/75, 1528/29, 1700 und 1764. Der für die Verfassung der Kongregation und des Generalkapitels grundlegende Text der Statuten von 1474/75 ist im Wortlaut angegeben. Ihm folgen die Agenda bzw. der Ritus verschiedener Generalkapitel und schließlich das Verzeichnis der Handschriften, die uns die Generalkapitelsdekrete vermitteln. Sie sind entnommen den alten Abteien Seligenstadt, Grafschaft, Werden, Münster-Luxemburg, St. Godehard in Hildesheim, Abdinghof, Iburg, M.-Gladbach und St. Matthias in Trier. Fast alle befinden sich heute in staatlichen Archiven.

Der 1. Band umfaßt die Generalkapitel von 1458 bis 1530. Der von Anfang an eingeführten Gewohnheit entsprechend hielt man im Gegensatz zu der Vorschrift des Laterankonzils 1215 c. 12, das die Abhaltung von Provinzkapiteln nur alle 3 Jahre verlangte, jedes Jahr ein Generalkapitel. Das 1. fand 1458 statt. In der ganzen Periode von über 70 Jahren fiel es nur fünfmal aus, nämlich 1462 wegen Kriegswirren, 1525 und 1527 wegen der sog. Reformation, sowie 1471 und 1475. Dies ist ein Zeichen des Reformeifers. Die vorliegende Ausgabe, die wie alle Arbeiten des Herausgebers mit großer Sorgfalt ausgeführt ist, ist eine reiche Fundgrube für benediktinisches Leben aus einer Zeit, die dem Orden alle Ehre macht. Möge diese Fundgrube in den kommenden Jahren reichlich ausgeschöpft werden!

P. Philipp Hofmeister O.S.B.

München-Neresheim

Ott, Ludwig, *Grundriß der Dogmatik*. Freiburg (Herder) 1952. XX u. 584 S. Leinen 32.— DM, Studentenausgabe br. 24.— DM. (In der Reihe: Herders theologische Lehrbücher.)

Das Werk kommt einem unabweisbaren Bedürfnis der Studierenden entgegen. Es tritt an die Stelle des seit mehr als 15 Jahren vergriffenen Grundrisses von Bartmann, der 1938 starb. Es bietet in außerordentlich präziser Weise und in knappster Kürze das Wesentliche der kirchlichen Lehre, ihrer Begründung, ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrer spekulativen Durchdringung. Der Übersichtlichkeit dient die starke Aufgliederung des Stoffes. Ein ausführliches Personen- und Sachregister erleichtert den Gebrauch des Werkes. Die Literatur ist sorgfältig ausgewählt. So füllt das Buch im wahrsten Sinne eine Lücke aus. Denn ein Buch dieser Art hat dem Theologen bisher gefehlt.

München Schmaus

*Oriens Christianus*. Hefte für die Kunde des christlichen Orients. Im Auftrag der Görres-Gesellschaft herausgegeben von Georg Graf (inzwischen gestorben). Schriftleitung: P. Hieronymus Engberding und Joseph Molitor. Bd. 37 (1953). Vierte Serie. Erster Band. 151 S. Bd. 38 (1954). Vierte Serie. Zweiter Band. 159 S. Wiesbaden (Verlag Otto Harrassowitz).

Nach zwölfjähriger Unterbrechung beginnt der Oriens Christianus wieder zu erscheinen, der 1906 als Fachorgan für die Erforschung des christlichen Ostens, namentlich des außerbyzantinischen und des außerslavischen Orients gegründet und im Jahre 1911 von der Görres-Gesellschaft übernommen wurde. Die Zeitschrift soll zunächst in zwangloser Folge erscheinen, aber jedes Jahr wenigstens mit einem Bande hervortreten. Ihre Wiedererweckung wurde von der Fachwelt des Inlandes und des Auslandes mit großer Dankbarkeit begrüßt. Leider führte die Erkrankung und der Tod des Herrn Kollegen Fr. Stummer zu einer Verzögerung ihrer Anzeige in der MThZ. Der Or. Chr. ist das einzige Organ dieser Art in deutscher Sprache. Er stellt ein unentbehrliches und ausgezeichnetes Informations- und Publikationsmittel dar. Die beiden ersten Bände geben ein eindrucksvolles Bild von der Fülle, der Verlässigkeit und der Reichweite seiner Beiträge. Sie verdienen nicht nur das Interesse der Orientalisten, sondern auch die Aufmerksamkeit des Theologen, ja eines jeden Geisteswissenschaftlers. Es sei beispielshalber verwiesen auf die Arbeit von Georg Schreiber über das Verhältnis des christlichen Orientes zum mittelalterlichen Abendland oder auf die Untersuchungen über die östlichen Bibelübersetzungen, über die Euchristielehre der östlichen Theologie, über die Person des Pseudodionysius, über die Bedeutung des Nilflusses

in der Liturgie, über die Beziehung des Koran zum Christentum.
München Schmaus

*Catholica.* Jahrbuch für Kontroverstheologie. Herausgegeben von Robert Grosche. Neunter Jahrgang. Teil I und II. Münster i. W. (Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung) 1952/3. S. 160.

Nach ihrer Unterdrückung im Jahre 1939 kann die Kontroverszeitschrift „Catholica" unter der bewährten Leitung von Robert Grosche wieder erscheinen, und zwar zunächst als Jahrbuch in zwei Teilen. Die wiedererstandene Catholica dient dem Anliegen, das 1932 zu ihrer Gründung führte, in der neuen Situation mit der gleichen Nüchternheit und theologischen Aufgeschlossenheit wie ehedem. Sie bewegte sich und bewegt sich im Felde, das durch das Monitum des Heiligen Offiziums vom 5. 6. 1948 und dann durch die Instructio „Mater Ecclesia" vom 20. 12. 1949 abgesteckt worden ist. Der Gefahr des Indifferentismus und eines falschen Irenismus oder theologischen Minimalismus ist sie nie erlegen. Sie versucht die Lehre der Kirche ohne Abstriche und ohne Verzeichnung darzubieten, aber so, daß sie den evangelischen Brüdern sichtbar und verstehbar wird. Jeder, der einmal im theologischen Gespräch mit evangelischen Gläubigen stand, weiß, wie schwer es für einen Katholiken ist, seinen Glauben so darzustellen, daß das, wovon er überzeugt, auch nur in seinem Sinngehalt von dem evangelischen Gesprächspartner erfaßt wird. Man hat oft den Eindruck, daß wir nicht nur verschiedene Glaubensüberzeugungen vertreten, sondern auch verschiedene Sprachen reden. Es ist das große Verdienst der Catholica, das Gespräch wieder in Gang gebracht zu haben und in Gang zu halten. Bei der heute allenthalben zu beobachtenden Ermüdung und Resignation in den Una-Sancta-Kreisen ist die Funktion der Catholica von nicht genug zu schätzender Bedeutung. Die Zeitschrift ist das wichtigste Organ für die Probleme der Una-Sancta. Wer sich mit ihnen befaßt, kann auf das ständige Studium der Catholica nicht verzichten. Sie orientiert, vertieft und führt weiter. Von besonderer Wichtigkeit dürften hierfür in den bisher vorliegenden Heften die Beiträge über das Wirken des Heiligen Geistes in den Gläubigen (H. Volk), über die Enz. Humani generis (R. Grosche), über die Entmythologisierungsprobleme (H. Fries, J. Hamer), über die Einheit der Kirche (H. Schlier), über das Verhältnis von Liturgie und Glaube (G. Schückler), über das Traditionsproblem (L. Cerfaus) sein. Eine Zusammenstellung der kontroverstheologischen Literatur ist jedem Hefte angefügt.
München Schmaus

Forster, Karl, *Die Verteidigung der Lehre des hl. Thomas von der Gottesschau durch Johannes Capreolus.* II. Abt. 9. Bd. MThSt. München (Karl Zink Verlag) 1955. XVI und 407 S. DM 26.—.

Vorliegende Arbeit war 1949 von der Theol. Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München mit dem Preis gekrönt worden. In den folgenden Jahren bis zum Druck 1955 konnten noch Quellen und Literatur nachgetragen werden, die unmittelbar nach dem Kriege schwer zu erreichen waren. — Als Erstlingswerk verrät die Arbeit die hohe wissenschaftliche Fähigkeit wie die gute methodische Schule des jugendlichen Verfassers. Ein I. Teil behandelt eingehend die thomasische Lehre von der Visio beatifica als Wesen und Substanz der beatitudo formalis; der II. Teil befaßt sich mit der näheren Bestimmung der Gottschau bei Thomas in der Verteidigung des Princeps Thomistarum. Eingehend werden die Angriffe vor allem eines Scotus, Durandus und Aureolus nicht nur in ihrer mehr oder weniger gewissenhaften und treffenden Darstellung durch Capreolus, sondern jeweils aus ihrem Werk selbst aufgezeigt, die theologischen und philosophischen Hintergründe der Gegnerschaft und der Einzelargumente aufgesucht und herausgestellt und so das Problem selbst in seiner Complexheit und Tiefe sichtbar gemacht. Dabei zeigt sich, daß Capreolus zwar nicht immer den Gegner, zumal Scotus, und noch weniger die Hintergründe der Gegnerschaft recht erfaßt, mit umsomehr Umsicht und Treue dagegen die Lehre des doctor angelicus wiedergibt und verteidigt. Mit großem Interesse liest man das letzte Hauptstück über „die Gottschau als jenseitige Erfüllung des diesseitigen, menschlichen Seligkeitsbestrebens", wo der Verfasser in den Streit um die Deutung der thomasischen Lehre, der vor allem durch de Lubac neu entbrannt war, eingreift. Über die wichtigen Klärungen, die Lais durch die Analyse des appetitus-Begriffes beibrachte, hinaus weist Forster nun auf die Unterschiede im Verständnis des universale hin und kommt so über Lais hinaus de Lubac wieder ein wenig näher (389, 393f).

Die zusammenhängende Darstellung S. 383 bis 401 freilich zeigt bei aller Klarheit die Grenzen einer Untersuchung, die aus der langen und reichen Geschichte der christlichen Glaubenslehren jeweils einen kleinen Abschnitt herausgreift. Die Verwertung der zahlreichen und gründlichen geschichtlichen Studien zu diesem Thema von der Gottschau, die von 1948—1953 der spanische Claretiner Joaquin Maria Alonso veröffentlicht hat, hätten dieser Zusammenschau manche Erweiterung und Bereicherung bieten können (vgl. Estudios 6 (1950) 35—57, 257—303; 7 (1951)

29—71, 397—427; 8 (1952) 523—555; Rev. Esp. Teol. 10 (1950) 361—390; Verdad y Vida (1951) 129—169, 258—296; (1952) 193—239; (1953) 29—56; Estudios franc. 53 (1952) 40—69; 373—396; Auszug aus seiner röm. Dissertation von 1948: Teofania y vision beata en Escoto Erigena, Madrid 1952. Vgl. dazu N. Wicki, Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas v. A., Freiburg (Schweiz) 1954. Vor allem hätte sich gezeigt, wie hinter den Lehrunterschieden auf dem Boden der Metaphysik die am Schluß (S. 390) einmal ganz kurz erwähnte viel größere Spannung zwischen Glauben und Wissen steht, die für die verschiedene Konzeption von beatitudo und natura, ja schließlich fast aller theol. Begriffe in dieser Zeit des 14. Jahrhunderts verantwortlich ist. Dann wäre aber auch zu zeigen gewesen, wie die thomasische Metaphysik, die seit dem Tridentinum und besonders seit dem Vaticanum von der Kirche so besonders empfohlen wird, als Metaphysik selbst noch Glauben und Wissen, Natur und Übernatur zusammenbindet, wie es keinem anderen System vor und nach Thomas vielleicht mehr geglückt ist, auch wenn uns heutigen Menschen diese Metaphysik selbst unsere eigenen Schwierigkeiten zwischen Glauben und Wissen so spürbar erleben läßt. — Nur am Rand sei noch bemerkt: die zahlreichen Aristoteleszitate müßten wohl nach der Becker-Ausgabe zitiert werden; ein Zitat aus dem liber de causis (271) darf man auch bei geistiger Verwandtschaft nicht dem Proclus zuschreiben; und der häufig verwendete Volksausdruck „groß geschrieben" ist besser durch eine sachliche Angabe zu ersetzen. — Sonst eine musterhafte Studie, deren Resultat wohl für die Arbeitsweise des Capreolus allgemein gelten darf.

Bonn Joh. Auer

*Ein neuer Band erschienen*

# SPANISCHE FORSCHUNGEN DER GÖRRESGESELLSCHAFT

Herausgegeben von ihrem Spanischen Kuratorium
Heinrich Finke (†), Wilhelm Neuß, Georg Schreiber

**1. Reihe:**

**Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens, 10. Band.**
In Verb. mit Edmund Schramm, Georg Schreiber und José Vives
hrsg. von Johannes Vincke.

VIII und 312 Seiten, 16 Kunstdrucktafeln, kart. DM 22.–
in Ganzleinen gbd. DM 24.–

Der Band ist wieder ein eindrucksvolles Zeugnis der abendländischen Kulturgeschichte, d.h. ein erlesener Ausschnitt aus dem Reichtum der Beziehungen, mit denen Spanien in der abendländischen Kultur stand und steht und in die von ihm entdeckte Neue Welt wirkt. Prof. Dr. R. Carande, Sevilla, entdeckt in der Kreditpolitik Karls V. das westindische Gold als einen bedeutsamen Faktor der abendländischen Wirtschaftsentwicklung. Dr. W. Frhr. von Löhneysen, Göttingen, geht in der Person und dem Schaffen des katalanischen Baumeisters Jaime Fabré den Zusammenhängen der katalanischen, italienischen und provençalischen Baukunst der 1. Hälfte des 14. Jahrhunderts nach. Prof. Dr. J. Vincke, Freiburg, zeichnet das geschichtliche Werden des Patronatsrechts der aragonischen Krone, das sich dann zu einem der tragenden Pfeiler des spanischen Staates der Großmachtzeit entfalten sollte. O.St.Dir. Dr. R. Reinhard, Freiburg, bietet einen Einblick in die spanische Kolonialethik in Chile im 16. Jahrhundert. Prof. Dr. G. Schreiber, Münster, stellt an Hand des Augsburger Fugger-Druckes von 1608 den Berg Montserrat in den religions- und volkskundlichen Rahmen des abendländischen Raumes. Prof. D. G. Weise, Tübingen, erforscht in der spanischen religiösen Literatur der Zeit der Gegenreformation das Element des Heroischen in seinem Verhältnis zu Gotik, Humanismus und Renaissance. Bibl. Direktor Dr. J. Vives, Barcelona, berichtet über das erfolgreiche Bemühen, mit dem die spanische archäologische Forschung der Gegenwart die noch immer grundlegende Pionierarbeit E. Hübners fortsetzt und ausbaut.

Ebenfalls lieferbar: Band 9, 1954, VII und 276 Seiten, 2 Bildtafeln, kart. DM 18.–, gbd. DM 20.50

*Bezug durch jede Buchhandlung*

VERLAG ASCHENDORFF · MÜNSTER i. W.

HANS FREIHERR VON CAMPENHAUSEN

## Die Griechischen Kirchenväter

Urbanbuch · 172 Seiten. Kart. DM 3.60

„Man kann die Schilderungen, die auf eindringender Kenntnis des Materials ruhen und die neueste wissenschaftliche Forschung heranziehen, nur als meisterhaft bezeichnen. Sie sind klar und knapp. Ein tadelloser Stil. Kein überflüssiges Wort. Sie fesseln durch ihre plastische Lebendigkeit. Ich wüßte keine Darstellung zu nennen, die uns die in der alten griechischen Kirche wirksame Dynamik so lebendig und überzeugend vor Augen stellte, wie dieses für jeden einigermaßen Gebildeten gut lesbare kleine Buch."

Nachrichten der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Bayern Nr. 11/1955

„Was uns fehlt, sind Bücher, die theologische Forschung in lebendig-anschaulicher und gemeinverständlicher Weise darbieten, ohne daß die Substanz dadurch gemindert würde. Aber dies ist vielleicht auch die schwierigste literarische Aufgabe, die man sich denken kann, denn sie verlangt gleichzeitig gründliche Beherrschung des Stoffs, natürliche schriftstellerische Begabung und nicht zuletzt Verzicht auf das äußere gelehrte Dekorum. In seinen „Griechischen Kirchenvätern" ist es dem Heidelberger Kirchenhistoriker Hans von Campenhausen gelungen, ein Werk zu schaffen, das diese drei Vorzüge in sich vereinigt. Unter den zwölf Väter-Porträts, die er zeichnet, befinden sich Kabinettstücke der Kirchengeschichtsschreibung. Für den Laien lesen sie sich beinahe mühelos; der Fachmann aber erkennt auf Schritt und Tritt, wie allein diese Mühelosigkeit zustandegekommen ist, nämlich durch einen jahrzehntelangen intensiven Umgang mit den Quellen. Nur wer die Fülle des Stoffs wirklich verarbeitet und gleichsam hinter sich gebracht hat, vermag so zu schreiben." Sonntagsblatt Nr. 23/1955

KARL LÖWITH

## Weltgeschichte und Heilsgeschehen

Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie

Urbanbuch · 2. Auflage. 232 Seiten. Kart. DM 3.60

Interpretiert werden in diesem knappen, aber sehr verdichteten Grundriß: Burckhardt, Marx, Hegel, Comte, Voltaire, Vico, Bossuet, Joachim, Augustin, Orosius. Löwith hat uns sehr viel zu sagen, und wir sind darum dem Verlag zu Dank verpflichtet, daß er das Buch des Verfassers in die Urban-Bücher-Reihe aufgenommen, die sich durch ihren geringen Preis allen empfiehlt."

Begegnung, Heft 11/1953

„Karl Löwith behandelt die Fragen, wie wir überhaupt dazu kommen, nach Sinn und Unsinn der Geschichte zu fragen. Löwiths große bestechende und erregende These ist nun, daß der abendländische Mensch Geschichte nicht denken kann, ohne in ihr einen verborgenen wenn auch noch so rätselhaften Sinn zu suchen. Löwith geht noch weiter und meint, daß es Geschichtsphilosophie erst gibt, seitdem das Christentum in die Welt gekommen ist. Es ist ein außerordentliches Buch, das mit souveräner Kraft Jahrtausende geistiger Entwicklungen zusammenfaßt und die vordergründigen Täuschungen enthüllt, um den Blick auf die Ferne und selbst den Abgrund freizugeben."

Nordwestdeutscher Rundfunk, Köln vom 12. 1. 1954

W. KOHLHAMMER · STUTTGART

Dr. P. Lois J. LÉKAI, S. O. Cist.

## THE WHITE MONKS

### A history of the Cistercian Order

Format 20 × 13 cm, 328 Seiten und 32 Abbildungen. In Leinen: 18.60 DM

Dr. P. Lékai bietet in seinem Werke ein Handbuch der Geschichte des Cisterciensterordens. Sein Ziel ist, einen die bisherigen Ergebnisse verwertenden Einblick und Überblick über das Werden, die Entwicklung, die Leistungen, den heutigen Stand des Ordens in flüssiger, lebendiger Darstellung zu geben.

Der erste Teil des Buches bietet einen historischen Überblick über das Schicksal des Ordens von seiner Gründung bis heute nach den Gesichtspunkten: Westliches Mönchtum (3-15), Anfänge von Cîteaux (16-22), Regel und Verfassung (23-33), St. Bernhard und die Ausbreitung des Ordens mit ihren Problemen (34-44), der Orden als Vorhut im Dienste der Kirche (45-53), das Eindringen der Scholastik (54-64), die Krise der Renaissance und der Reformation (65-80), das Entstehen der Kongregationen (81-92), der Kampf der Observanzen (93-107), am Rande der Vernichtung (108-119), der Wiederaufbau (119-129), der Orden im 20. Jahrhundert (130-142). Von «Cistercian Culture» handelt der 2. Teil: Geisteshaltung, Bildung, Studien, Wissenschaft (145-170), Liturgie (171-186), Kunst (187-208), Wirtschaft (209-228), Laienbrüder (229-236), Cistercienserinnen (237-248).

Ein Anhang bringt historische Statistiken über Personal- und Vermögensstand der Klöster zu verschiedenen Zeiten, sowie eine Übersicht über den Personalstand im Jahre 1950.

Am Schluß gibt der Vf. eine reiche und wertvolle Bibliographie zu den einzelnen Kapiteln, ausführliche Personen- und Sachweiser und die Karten der europäischen Länder mit Angabe der Cistercienserklöster. Die 32 Abbildnngen am Ende zeigen die schönsten Baudenkmäler der Cistercienser.

*«Das Buch gibt eine gedrängte Übersicht des religiösen uud kulturellen Wirkens des Cistercienserordens in Vergangenheit und Gegenwart. Eine Reihe ausgezeichneter Bildbeigaben stützt den aufschlußreichen Text . . . P. Lékai hat gründliche nnd verläßliche Arbeit geleistet. Auf begrenztem Raume hat er seinen Gegenstand lebendig zu behandeln gewußt und einen Beitrag zum besseren Verständnis monastischer Ideale geleistet».*

P. Rafael M. DURÁN, S. O. Cist.

## ICONOGRAFÍA ESPAÑOLA DE SAN BERNARDO

Monasterio de Poblet 1953, ein Band 29 × 23 cm. 77 Seiten Text und 100 ganzseitige Abbildungen, 21.— DM

Das Buch besteht aus zwei Teilen. Der erste mit 77 Seiten bringt nach einer Einführung durch D. Francisco J. Sánchez Cantón, Professor der Kunstgeschichte an der Universität von Madrid, eine Abhandlung über St. Bernhard in der Kunst, über Bildwerke und Skulpturen, die sich auf einen Zeitraum von 800 Jahren spanischer Kunst erstrecken und den zweiten Teil des Buches bilden. Es sind 100 ganzseitige Bilder, chronologisch geordnet vom Beginn des 13. Jahrhunderts bis in die neueste Zeit (1946), welche Tafelbilder von Altären, Skulpturen und Portraits (ein Kapitel des Buches ist der Frage der «vera effigies» gewidmet), Miniaturen aus Codices und Missalen zeigen. Berühmte Namen tauchen auf, Greco, Goya, Murillo, u. a. auch einige bisher unbekannte Werke und Namen. Das häufigste Thema ist augenscheinlich St. Bernard mit der Madonna (Lactatio). — Die äußere Aufmachung des Buches entspricht durchaus dem künstlerischen Inhalt. So wird das Buch den Freunden des großen Heiligen viel Freude bereiten.

Zu beziehen durch:

**Karl Zink · Buchhandlung u. Antiquariat**

**München 34 · Postfach**

*Soeben erschienen:*

# SCRIPTURA LATINA LIBRARIA

A saeculo primo usque ad finem medii aevi
LXXVII imaginibus illustrata

Herausgegeben von

**JOACHIM KIRCHNER**

55 Seiten Text, 77 Abbildungen auf 52 Tafeln,
Schriftenalphabete, DIN A 4,
Ganzleinen DM 36.–
Studienausgabe broschiert DM 31.–

Dieses paläographische Tafelwerk zeigt die Entwicklung der lateinischen Schrift an Beispielen aus mittelalterlichen Handschriften, die zum Teil erstmalig publiziert werden. Der Textteil enthält die Transskriptionen der lateinischen Texte, Anmerkungen und Literaturangaben. Am Schluß des Bandes sind die Alphabete der bekanntesten Schriftformen zusammengestellt.

R. OLDENBOURG VERLAG MÜNCHEN

Zink

WALTER DÜRIG

**Geburtstag und Namenstag**

*Eine liturgiegeschichtliche Studie*

112 Seiten, 12°, kartoniert DM 4,—

Soll der Katholik den Geburtstag oder den Namenstag feiern? Entspricht die Feier des Geburtstages protestantischer, die Feier des Namenstages katholischer Welthaltung? Mit reichen Belegen aus der Liturgiegeschichte gibt Professor DDr. Dürig eine sorgsam abwägende Antwort auf diese sowohl Priester als auch Laien oft beschäftigenden Fragen.

KARL ZINK-VERLAG, MÜNCHEN

DAS NATURRECHT IN DER HEILSORDNUNG

**JOSEF FUCHS S. J.** **NEUERSCHEINUNG**

LEX NATURAE

ZUR THEOLOGIE DES NATURRECHTS

189 Seiten, Leinenband 10.50 DM

Der Autor – Professor für Moraltheologie an der Päpstlichen Universität „Gregoriana" in Rom – geht von der Erkenntnis aus, daß die Problematik der auf evangelischer und katholischer Seite lebhaft geführten Diskussion um die Begriffe Naturrecht und natürliches Sittengesetz vor allem theologisch begründet ist. Er läßt sich deshalb zunächst vom kirchlichen Lehramt und von der Heiligen Schrift sagen, was Naturrecht ist und daß es in der jetzigen Heilsordnung gilt. Der Naturbegriff und seine Bedeutung für die sittlich-rechtliche Ordnung des Menschen wird dargelegt; dabei wird deutlich, daß sich das absolute Naturgesetz als unantastbar und allezeit wirksam erweist. Das Buch ist in der Absicht geschrieben, manche Mißverständnisse der katholischen und evangelischen Naturrechtslehre zu beseitigen und ein fruchtbares Gespräch zwischen den Theologen, Juristen, Politikern beider Konfessionen zu ermöglichen.

*Durch jede Buchhandlung!*

PATMOS-VERLAG DÜSSELDORF